

Stanford University Libraries
3 6105 027 705 685

Geo. R. Mattews

W. ch. 3/40.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Philosophie der Religion.

Nebst einer Schrift

über die

Beweise vom Daseyn Gottes.

Herausgegeben

von

D. Philipp Marheineke.

Erster Theil.

Zweite, verbesserte Auflage.

Berlin, 1840.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. L. Michelet,
D. F. Förster.

Elfter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Berlin, 1840.
Verlag von Duncker und Humblot.



LIBRARY
Leland Stanford, Jr.
UNIVERSITY

Vorrede zur zweiten Auflage.

Die neue Gestalt, in der dieß Werk in seiner zweiten Auflage erscheint, tritt gegen die erste in so mancher Beziehung in den Unterschied, daß dem Publikum darüber Rechenschaft zu geben nicht wohl unterlassen werden kann. Die Vorlesungen über die **Religionsphilosophie** waren es, durch deren frühes Erscheinen sich zuerst das Versprechen eines Vereins von Freunden Hegels erfüllte, seine gedruckten und ungedruckten Werke in einer Gesammtausgabe ans Licht zu stellen. Die große Theilnahme, welche der Ankündigung dieses Vorhabens von allen Seiten entgegenkam, zeigte wohl, daß man aufmerksam darauf sey, zu erfahren, ob und wie bald es sich ausführen würde, und es kam daher darauf an, zu zeigen, daß es mit dem angekündigten Unternehmen Ernst sey. Dieser Gedanke ließ mich meine Thätigkeit in der Herausgabe der genannten Vorlesungen so beeilen, daß binnen eines Jahres Frist die beiden Bände erscheinen konnten, aber auch für eine zweite Ausgabe um so mehr noch eine reichliche Nachlese und vollständigere Ausstattung übrig blieb. Diese dem in seiner

Art einzigen Werke zuzuwenden, hätte ich, unter den Geschäften zweier Aemter und außerdem mit der Herausgabe der Werke Daubs beschäftigt, auch jetzt nicht vermocht, hätte ich mich nicht der rühmlichen Theilnahme und Unterstützung eines jüngeren Freundes, des Herrn Lic. Bauer zu Bonn zu erfreuen gehabt, auf dessen treffliche, durch eigene Werke längst bewährte Einsicht und Gelehrsamkeit, speculatives Talent und feinen Tact ich bei dieser Arbeit vorzüglich rechnen durfte Der Grundsatz, der mich bei der Redaction der ersten Auflage leitete, war, auf die letzten Vorträge Hegels über diese Wissenschaft, als die gereiftesten Documente seines Geistes vorzugsweise mich zu beschränken. Jetzt hingegen war es an der Zeit und zur Aufgabe geworden, nicht nur neben den bereits gebrauchten Heften die Nachschriften anderer Concipienten zu benutzen, durch deren Gebrauch sich vieles in den früheren berichtigen konnte, sondern auch und vorzüglich noch auf den ersten, wenig oder gar nicht benutzten Vortrag und auf Hegels eigenhändige Papiere zurückzugehen. Durch den Einfluß dieser Quellen, auf deren Benutzung sich vorzüglich die verdienstliche Thätigkeit meines Freundes erstreckte, ist es geschehen, daß dieß Werk jetzt im Vergleich mit der ersten Ausgabe, nicht nur so stark verändert, sondern auch so ansehnlich vermehrt erscheint.

In der erstern Beziehung befand sich die Redaction in dem glücklichen Fall, daß sie mehrere, mit unverkenn-

barem Nachdenken verfaßte Hefte zu Rathe ziehen und mit den früher gebrauchten vergleichen konnte, aus dem Jahre 1824 das von Herrn Prof. Michelet und Herrn Hofrath Förster, aus dem Jahre 1827 das von Herrn Prof. Droysen und aus dem Jahre 1831 die von dem Herrn Conrector Geyer und den Herren Reichenow und Rutenberg. — Noch mehr Neues aber ist in der anderen Beziehung durch Benutzung des in der ersten Ausgabe wenig gebrauchten Vortrags vom Jahre 1821, worüber ein trefflich eingerichtetes Heft von Herrn von Henning zu Gebote stand, und aus dem handschriftlichen Nachlaß Hegels selbst hinzugekommen. In diesem fand sich nicht nur ein ansehnliches Convolut von Ausarbeitungen, durch welche Hegel sich zu den Vorlesungen vorbereitet hatte und worin einige der schwierigsten und ausführlichsten Entwickelungen fast vollständig, manche ganz vollständig enthalten waren, sondern es wurde dießmal auch der erste, dem Umfang nach vollständige, dem Inhalt nach oft nur in einzelnen Sätzen und Worten bestehende Entwurf benutzt, der nach Beendigung des Drucks der ersten Ausgabe auf der hiesigen Königl. Bibliothek deponirt gewesen war.

Was nun durch den Gebrauch dieser Mittel gewonnen wurde, besteht hauptsächlich darin, daß einer Seits durch Vergleichung anderer Hefte mit früher gebrauchten die vielen Wiederholungen, welche durch die Eilfertigkeit der ersten Ausgabe veranlaßt worden waren, gänzlich ausgemerzt und

beseitigt wurden, anderer Seits durch die Benutzung der früheren Hefte und der Hegelschen Handschrift sich der Text wieder erweiterte und bereicherte, so, daß, wenn nach der erstern Seite hin das Werk mehr die Form einer in sich fortgehenden, ununterbrochenen Entwickelung oder die Form eines Buches gewann, nach der andern wiederum die ursprüngliche Form der Vorlesungen hergestellt wurde; denn auch das von Hegel selbst schriftlich concipirte trägt keinen buchlichen Charakter an sich, sondern ist der ganzen Fassung und Stylisirung nach auf den mündlichen Vortrag berechnet. Eben diesem Manuscripte verdankt die neue Ausgabe die größten und interessantesten Bereicherungen; es zeigte sich besonders ergiebig und reichhaltig für die Einleitung und die Entwickelung des Religionsbegriffs im ersten Theil, dann, obgleich weniger für die einzelnen Formen der Naturreligion, desto mehr wieder für die Religion der freien Subjectivität und am reichsten endlich für die Darstellung der christlichen Religion im zweiten Theil. Man wird an demjenigen, was diesem Manuscripte entnommen ist, mit Vergnügen bemerken, daß die Begriffsbestimmungen in dieser alten Fassung oft die schärfsten und schon bis zu ihrer letzten Spitze fortgeführt sind. Da das Princip dasselbige ist, welches sich durch die Vorlesungen vom Anfang bis zum Ende hindurchzieht, so konnte der Inhalt jener Handschrift ohne Gefahr eines Mißklangs an seinem Orte eingefügt werden. Verdient dieß Verfahren der Redaction Billigung

und Vertrauen, so wird ein Zweifel an der Gewissenhaftigkeit und Treue derselben oder der Verdacht der Einmischung derselben in den Inhalt und die wesentliche Form kaum entstehen, viel weniger sich in irgend einer Weise begründen können. Am meisten werden vielleicht dergleichen Meinungen sich anknüpfen an die zum Theil ins Große gehenden Umstellungen ganzer Partien dieses Werkes, wie wenn dadurch gewiß die ursprüngliche Intention des Urhebers sich verwischt hätte. Darauf aber ist zu erwiedern, daß Hegel selbst in den zehn Jahren, da er mit diesem Gegenstande sich wiederholt beschäftigte, in Bezug auf die systematische Gliederung des Ganzen und auf die Stellung der einzelnen Religionen zu einander mit seinem zum Theil spröden Stoff gerungen und ihn selbst in die mannigfaltigste Stellung gebracht hat, um so immer klarer und gewisser den Wiederschein des Begriffs darin zu erkennen. Dieß zeigen die verschiedenen Jahrgänge der Vorlesungen in dem genannten Zeitraum unwidersprechlich; die Abhandlung der Naturreligion besonders hat ihm ersichtlich in dieser Beziehung die meiste Mühe gemacht. War die Redaction nun in der unbequemen Nothwendigkeit, irgend eine der in fast jedem Vortrag verschiedenen Anordnungen und Aufstellungen zu wählen und die anderen zu übergehen, so war sie auch in dem guten Recht, diejenige vorzuziehen, welche ihr als die dem Begriff adäquateste erschien; aber auch diese ist das Werk des Urhebers und der Vorlesung aus dem Jahre 1831

entnommen, welche die sachgemäßesten Uebergänge von der einen Form der Religion zur andern enthält und als die letzte und gereifteste, von Hegel selbst ohne Zweifel dafür anerkannt war.

Nicht zu erwähnen der vielen Berichtigungen der ersten Ausgabe in einzelnen Stellen und Worten und in der Rechtschreibung der Eigennamen dürfen wir hoffen, dieß Werk nun, mit gleich großer Sorgfalt als Selbstverleugnung, in einer Weise hergestellt zu haben, an der sich, der Natur der Sache nach, nichts mehr im Wesentlichen ändern läßt. So, wie es jetzt ist, muß und wird es bleiben und in dieser Gestalt, so hoffen wir, als ein unvergängliches Denkmal eines großen Geistes, auf die Nachwelt übergehen.

Berlin, im Januar 1840.

Vorrede zur ersten Auflage.

Das wehmüthige Geschäft, welchem ich mich, in Gemeinschaft mit mehreren Freunden Hegel's, unterzogen, dessen Werke ans Licht zu stellen, legt mir zugleich die Pflicht auf, von der Art und Weise, wie dieses in Bezug auf die Vorlesungen über Religionsphilosophie geschehen, öffentlich Rechenschaft zu geben.

Ueber diesen Theil der Philosophie hat Hegel viermal an der hiesigen Friedrich=Wilhelms=Universität halbjährige Vorträge gehalten, nämlich in den Jahren 1821, 1824, 1827 und 1831. Von ihm selbst geschrieben haben sich in seinem Nachlaß allein die Vorlesungen vom J. 1821 vorgefunden, zwar äußerlich vollständig, d. h. über das Ganze sich hinerstreckend, aber nur in einzelnen großen Zügen, meist nur mit einzelnen Worten hingeworfen, rein allein zu dem Zweck, daß der mündliche Vortrag sich daran hin entwickeln sollte. In Vergleich mit der Ausbildung der Form, welche dieser wesentliche Inhalt in den mündlichen Vorträgen der genannten Jahre angenommen, kann man jenen ersten Entwurf unvollkommen nennen; auch ist darin selbst noch das Ringen des Geistes, wie mit dem Inhalt, so auch mit der bestimmteren Form bemerkbar, ein Bestreben und Arbeiten, welchem selbst der sich klar und gewiß gewordene Geist sich unterziehen muß und worin Hegel sich selten selbst genügte, wie man durch jeden Anblick eines handschriftlichen Aufsatzes von ihm sich davon überzeugen kann. Diese formelle Herausbildung ist dann in den wiederholten Bearbeitungen dieses Gegenstandes aus den folgenden Jahren um so erstaunlicher, als wir sie allein nur noch mündlich von ihm mitgetheilt und von seinen Zuhörern schriftlich aufgefaßt besitzen. Was ihm in solcher Weise im Jahr 1824 nachgeschrieben worden, hat einer seiner vertrauteren Zuhörer, Herr Hauptmann von Griesheim, für ihn

abschreiben lassen, und dieses Heftes hat er selbst sich im Jahr 1827 auf dem Katheder zum Nachschlagen bedient und es auch mit eigenen Zusätzen und Verbesserungen, meist auch nur in einzelnen Worten und Sätzen zu weiteren Ausführungen im mündlichen Vortrage, bereichert. Das ihm in diesem Jahr 1827 nachgeschriebene und gleichfalls für ihn zum Geschenk abgeschriebene Heft, von einem unserer damaligen ausgezeichneten Zuhörer, Herrn Meyer aus der Schweiz, verfaßt, hat er im Jahr 1831 bei dem abermaligen Vortrage dieser Wissenschaft auf dem Katheder gebraucht und dasselbe gleichfalls mit neuen Skizzen für den mündlichen Vortrag versehen. Aus diesem letzten Zeitraum habe ich endlich das gleichfalls von ihm selbst gebilligte Heft, durch seinen hoffnungsvollen Sohn, Karl Hegel, ihm nachgeschrieben, wie zu jedem dieser Semesterhefte andere gleichzeitige, durchgängig zu Rathe gezogen.

Außerdem fanden sich unter Hegel's handschriftlichen Papieren (einer großen Menge Notizen, Entwürfe, Auszüge aus Reisebeschreibungen u. s. w.) nicht nur einzelne Blätter, auf denen irgend eine Seite dieser Wissenschaft von ihm selbst kürzer oder ausführlicher erörtert war, und die dann ganz unverändert gehörigen Orts eingelegt worden sind, sondern auch ein ausgeführtes Fragment, welches eine Kritik der Kantischen Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes enthält. Dieses, den kosmologischen Beweis besonders betreffend, habe ich der besonderen Schrift über diesen Gegenstand, welche im zweiten Bande enthalten ist, zwischen der zehnten und elften Vorlesung eingefügt, wo man es hoffentlich ganz an seiner Stelle finden wird. Die Schrift von den Beweisen des Daseyns Gottes, von ihm selbst eigenhändig verfaßt und in Vorlesungen, die er darüber in einem Sommer öffentlich gehalten, abgetheilt, aber unvollendet gelassen, dachte er noch im Lauf des letzteren Winters vollends auszuarbeiten, als ihn wenige Tage nachher, da er eben mit der Verlagshandlung dieser seiner Werke deshalb Rücksprache genommen, der Tod hinwegriß.

Ueberhaupt wenn er selbst noch diese Vorlesungen über Religionsphilosophie, wie jene Schrift, für den Druck ausgearbeitet hätte, in welcher ganz andern Gestalt würden wir sie dann haben! Nicht nur würde er dann ohne Zweifel auf manche hier ganz übergangene oder nur kurz berührte Punkte, wie die

nordische Mythologie, den Muhamedanismus u. s. f., mehr Rücksicht genommen haben, sondern auch diese Vorlesungen selbst besonders in der äußerlichen Form, mit der er selbst so überaus wählend und immer Besseres versuchend verfuhr, weit mehr ausgebildet haben. So aber können wir uns durchaus nur an das gesprochene Wort des Urhebers halten und dieser Gesichtspunkt ist wesentlich festzuhalten, weil jede Beurtheilung aus einem andern Gesichtspunkt, jede sonst gerechte Forderung an ein von seinem Verfasser selbst noch geschriebenes Buch in Bezug auf dieses der nöthigen Gerechtigkeit in gleicher Weise gegen den Urheber und Herausgeber ermangeln würde.

Was zunächst den Urheber betrifft, so giebt der eben festgestellte Gesichtspunkt allein den Maaßstab zur richtigen Würdigung der Vorzüge und Mängel, überhaupt der Ungleichheiten dieser Schrift. Man wird hier mündliche Entwickelungen finden, welche auch in Absicht auf äußere Darstellung nichts zu wünschen übrig lassen, ja die es gänzlich vergessen lassen, daß man hier nicht sowohl der Leser als der Zuhörer ist. Man wird das Bewunderungswürdige finden, daß es gerade das Tiefste und Speculativste ist, wobei der Redende seine Gedanken in solcher Zucht und Ordnung zu halten und, gleichsam künstlerisch schaffend, in demselben Augenblick zugleich mit solcher Sicherheit das rechte Wort zu finden und ganze ausgebildete Perioden hindurch zu handhaben weiß, wie es nur irgend von einem Schriftsteller, dem der ganze Sprachschatz in freier Wahl zu Gebote steht, geschehen kann. Man wird dagegen Erörterungen finden, in denen sich Alles in einzelnen, kurzen Sätzen, das Nämliche oft mit andern Worten entwickelt, wobei bald die Sache alles Interesse allein hat, bald sich das Bemühen zeigt, das Gesagte nur auf allen Wegen desto sicherer dem Zuhörer zur Klarheit und zum Verständniß zu bringen, oft auch die in verschiedenen Stunden ungleiche körperliche oder geistige Disposition des Vortragenden bemerkbar ist. Je weniger im mündlichen, freien Vortrage überhaupt die Nebenhinsicht auf die Druckerpresse eintritt, um so mehr geschieht es, daß die Rede sich oft dem Conversationston nähert. Dieß ist besonders in der ganz popular gehaltenen Einleitung zu diesen Vorlesungen der Fall, wo der Sprechende offenbar die Absicht hatte, dem Vorurtheil von der Dunkelheit und Unfaßbarkeit der Philosophie entgegenzuwirken,

dem Zuhörer Muth zu machen zur Wissenschaft und ihn nicht gleich am Eingange zu derselben zurückzuschrecken. Was aber den Inhalt der Einleitung betrifft, so sagt er selbst in einem der hier gebrauchten Hefte: einleitendes Sprechen ist nicht philosophisches.

Um nun der Aufgabe nachzukommen, dieß Werk dem Publikum zu übergeben, sah ich vom Anfang an zwei Wege vor mir. Ich konnte, mich rein allein haltend an den wesentlichen Gedankeninhalt, es versuchen, nach den verschiedenen, mir vorliegenden Handschriften ein Buch zu Stande zu bringen, wie es der Urheber etwa selbst, wenn er am Leben geblieben wäre, verfaßt haben würde. Ich konnte aber auch, absehend von der Form eines Buches, diese Vorlesungen in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit lassen und etwa eins der Hefte, berichtigt, erweitert durch das andere, abdrucken lassen. Von beiden Wegen konnte sich mir bei reiflicher Erwägung keiner ausschließlich empfehlen. Zu dem ersteren fehlte mir der Muth, weil die Kraft und Sicherheit in der damit verknüpften Gefahr, die Gestalt mündlicher Vorlesungen des Urhebers gänzlich aus dem Auge zu verlieren und die ursprüngliche Farbe seines Geistes zu trüben und zu verwischen. Das öffentlich gethane Versprechen des Vereins, eine Wortfassung zu wählen, wie sie dem Sinn und Geist des Verstorbenen am meisten entsprechend wäre, konnte ich nicht auf eine gänzliche Umarbeitung, mit Aufopferung des ursprünglichen Ausdrucks und Styls, sondern nur auf die einzelnen Fälle beziehen, in denen es nöthig schien. Wenn ich nun andrer Seits ebensowenig diese Vorlesungen ohne formelle Aenderungen lassen konnte, die schon allein deshalb unumgänglich waren, weil ich diese Vorlesungen aus verschiedenen Semestern vor mir hatte, in denen der nämliche Gegenstand stets in anderer, neuer Weise behandelt war, so schien sich mir meine Aufgabe immer bestimmter dahin zu stellen, beide Zwecke, nämlich die Gestalt eines Buches und die Lieferung von Vorlesungen darin nach Möglichkeit zu vereinigen, also einer Seits alles zu beseitigen, was für den Druck sich nicht eignen möchte, andrer Seits ein Buch zu liefern, welches zugleich die durchgängige Erinnerung an Vorlesungen enthielte. Dieß ist es, was sich, nach Lage der Sachen unter meinen Händen, allein thun ließ, und giebt daher auch den einzig richtigen Gesichtspunkt ab, aus welchem der Herausgeber sein Thun an diesem Werk zu beurtheilen bitten muß.

Dem freien, mündlichen Vortrag sich überlassend hat Hegel denselben Inhalt in den wiederholten Vorlesungen der folgenden Zeit nicht nur niemals in derselben äußerlichen Form wiedergegeben, vielmehr damit ganz frei geschaltet, sondern auch die innere Form, die Gedankenbestimmung, oft von anderen Seiten unternommen, das einemal diesen, das andremal jenen Begriff vorzugsweise entwickelt und ausgebildet und ganze Abschnitte dieser Wissenschaft finden sich so das einemal in die bündigste Kürze concentrirt, das andremal ausführlich und reich durch alle Momente des Begriffs exponirt. Eine sorgfältige Vergleichung der vorhandenen Handschriften und die gleichzeitige Vergegenwärtigung des eigenthümlichen Inhalts einer jeden mußte mich nun leiten in dem schweren Geschäft, die Vorträge der verschiedenen Semester über denselben Gegenstand so ineinander einzufügen, daß sie sich gegenseitig ergänzten und vervollständigten, ohne doch irgend innerhalb desselbigen Abschnitts eine auffallende Wiederholung mit sich zu bringen. Da dieses letztere unter diesen Umständen die schwierigste Klippe war, die ich vermeiden mußte, so bedarf ich in Beziehung darauf am meisten der Nachsicht und Vergebung von Seiten des Lesers und hat mich mein Bestreben, nichts umkommen zu lassen, was irgend an diesen theuren Geistesreliquien von Bedeutung war, vielleicht oft zu weit geführt, so hoffe ich doch, daß mir Entschuldigung dafür um so weniger entstehen wird, je mehr Bürgschaft andrer Seits dieß Verfahren für die dadurch erreichte Ursprünglichkeit und Authenticität des Inhalts geben kann. Diese Art von Wiederholungen, welche sich auf ganze Ausführungen bezieht, kommt, wo sie, lediglich zum Zweck der größeren Verdeutlichung der Sache, von mir zugelassen ist, allein auf meine Rechnung, ist eine Folge meines Verfahrens, wird aber zugleich durch den unendlichen Gedankenreichthum des Urhebers vergütet, da er denselben Inhalt doch stets in anderer, neuer Weise zu fassen und darzustellen weiß. Anderer Art Wiederholungen, die in einzelnen Sätzen, sind von ihm selbst und Folgen seiner Sprechweise und des Bestrebens, einen Gegenstand immer genauer und bestimmter, dem Zuhörer faßlicher und einleuchtender vorzutragen; in dieser Beziehung habe ich fast auf allen Seiten dieser Manuscripte zu tilgen gehabt, soviel in einem dem Druck zu übergebenden Werke überflüssig war, doch ohne auch da das edle Bestreben des Lehrers gänzlich verschwinden zu lassen.

Ueberhaupt, nachdem die Klage über Dunkelheit und Unverständlichkeit dieser Philosophie sich so oft und hartnäckig erneuert hat und er selbst, unser unvergeßlicher Freund, da, wo es am rechten Ort und nothwendig war, so eifrig und musterhaft bemüht gewesen ist, die tiefsten Gedanken der Vernunft und Wissenschaft in die Sphäre des Vorstellens zu bringen, würde es eine sehr unzeitige und seltsame Beschwerde seyn, daß hier alles zu deutlich und popular, nicht abstract und streng philosophisch genug dargestellt sey. An dieser Seite tritt allerdings der Charakter von Vorlesungen in diesem Werk am meisten hervor: aber ich habe ihn nicht verwischen mögen, sowohl aus der angegebenen Ursache, als auch um seinen treuen und dankbaren vormaligen Schülern die Freude und den Genuß nicht zu rauben, ihn ganz so, wie vormals auf dem Katheder, hier im Geiste wiederzufinden.

Es steht doch noch genug zu fürchten, daß für Alle, welche ohne Logik sind, der Schwierigkeiten so viele in diesem Werk übrig bleiben, daß sie nur allzubald nicht mehr aus der Stelle kommen können. Denn so leicht ist es durch ihn, oder vielmehr durch die Sache selbst, Niemandem gemacht, daß man die höchste Blüthe seiner Philosophie, welche in diesem Werke vorliegt, erreichen könnte, ohne den Weg der Wissenschaft vom Anfang an bis zu diesem Ziel mit Ernst und Geduld durchwandert und zu dem Zweck auch die nöthige Arbeit des Geistes vorher auf sich genommen zu haben.

Dieser Weg ist es dann aber auch, welcher zu der unwiderleglichen Ueberzeugung führt, daß, obzwar innerhalb dieser Philosophie das Ausbilden der Form, wie das Beziehen und Anwenden derselben auf andere Wissenschaften seinen endlosen Gang gehen wird, jede andere Weise zu denken oder zu philosophiren dagegen nur ein Stehenbleiben ist auf irgend einer untergeordneten Stufe in ihr.

Berlin, am 6. Mai 1832.

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

A.

B.

C.

Der Religionsphilosophie zweiter Theil.

Die bestimmte Religion. S. 253—456.

Erster Abschnitt.

Die Naturreligion. S. 263—456.

Einleitung

in die

Religionsphilosophie.



Ich habe es für nöthig erachtet, die Religion für sich zum Gegenstand der philosophischen Betrachtung zu machen und diese Betrachtung als einen besondern Theil zu dem Ganzen der Philosophie hinzuzufügen. Zum Behuf der Einleitung werde ich aber zuvor A. die Entzweiung des Bewußtseyns darstellen, welche das Bedürfniß erweckt, das unsre Wissenschaft zu befriedigen hat, und die Beziehung unsrer Wissenschaft zur Philosophie und Religion, so wie zu den Zeitprincipien des religiösen Bewußtseyns schildern. Nachdem ich sodann B. einige Vorfragen berührt habe, die sich aus jenen Beziehungen unsrer Wissenschaft ergeben, werde ich C. die Eintheilung derselben geben.

Zuerst ist im Allgemeinen daran zu erinnern, welchen Gegenstand wir in der Religionsphilosophie vor uns haben und welches unsre Vorstellung von der Religion ist. Wir wissen, daß wir uns in der Religion der Zeitlichkeit entrücken und daß sie diejenige Region für unser Bewußtseyn ist, in welcher alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe, des ewigen Friedens. Wodurch der Mensch Mensch ist, ist der Gedanke überhaupt, der concrete Gedanke, näher dieß, daß er Geist ist; von ihm als Geist gehen dann die vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interessen seines politischen Lebens, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, auf seinen Willen beziehen, aus. Aber all diese mannig-

fachen Gebilde und weiteren Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Thätigkeiten, Genüsse, Alles, was Werth und Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewußtseyn, Gefühl Gottes. Gott ist daher der Anfang von Allem und das Ende von Allem; wie Alles aus diesem Punkte hervorgeht, so geht auch Alles in ihn zurück; und ebenso ist er die Mitte, die Alles belebt, begeistet und alle jene Gestaltungen in ihrer Existenz, sie erhaltend, beseelt. In der Religion setzt sich der Mensch in Verhältniß zu dieser Mitte, in welche alle seine sonstigen Verhältnisse zusammengehen, und er erhebt sich damit auf die höchste Stufe des Bewußtseyns und in die Region, die frei von der Beziehung auf Anderes, das schlechthin Genügende, das Unbedingte, Freie und Endzweck für sich selber ist.

Die Religion als die Beschäftigung mit diesem letzten Endzweck ist darum schlechthin frei und ist Zweck für sich, denn in diesen Endzweck laufen alle anderen Zwecke zurück und vor ihm verschwinden sie, bis dahin für sich geltend. Gegen ihn hält kein anderer aus und allein in ihm finden sie ihre Erledigung. In der Region, wo sich der Geist mit diesem Zweck beschäftigt, entladet er sich aller Endlichkeit und gewinnt er die letzte Befriedigung und Befreiung; denn hier verhält sich der Geist nicht mehr zu etwas Anderem und Beschränktem, sondern zum Unbeschränkten und Unendlichen und das ist ein unendliches Verhältniß, ein Verhältniß der Freiheit und nicht mehr der Abhängigkeit; da ist sein Bewußtseyn absolut freies und selbst wahrhaftes Bewußtseyn, weil es Bewußtseyn der absoluten Wahrheit ist. Als Empfindung bestimmt ist dieß Verhältniß der Freiheit der Genuß, den wir Seligkeit nennen; als Thätigkeit thut es nichts anderes, als die Ehre Gottes zu manifestiren und seine Herrlichkeit zu offenbaren, und dem Menschen ist es in diesem Verhältniß nicht mehr um sich selbst

zu thun, um sein Interesse, seine Eitelkeit, sondern um den absoluten Zweck. Alle Völker wissen, daß das religiöse Bewußtseyn das ist, worin sie Wahrheit besitzen und sie haben die Religion immer als ihre Würde und als den Sonntag ihres Lebens angesehen. Was uns Zweifel und Angst erweckt, aller Kummer, alle Sorge, alle beschränkten Interessen der Endlichkeit lassen wir zurück auf der Sandbank der Zeitlichkeit, und wie wir auf der höchsten Spitze eines Gebirges, von allem bestimmten Anblick des Irdischen entfernt, mit Ruhe alle Beschränkungen der Landschaft und der Welt übersehen, so ist es mit dem geistigen Auge, daß der Mensch, enthoben der Härte dieser Wirklichkeit, sie nur als einen Schein betrachtet, der in dieser reinen Region nur im Strahl der geistigen Sonne seine Schattirungen, Unterschiede und Lichter, zur ewigen Ruhe gemildert, abspiegelt. In dieser Region des Geistes strömen die Fluthen der Vergessenheit, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, und die Dunkelheiten dieses Lebens werden hier zu einem Traumbild gemildert und zum bloßen Umriß für den Lichtglanz des Ewigen verklärt.

Dieß Bild des Absoluten kann der religiösen Andacht mehr oder weniger gegenwärtige Lebendigkeit, Gewißheit, Genuß darbieten, oder als ein Ersehntes, Gehofftes, Entferntes, Jenseitiges dargestellt werden, immer bleibt es doch Gewißheit und strahlt es als ein Göttliches in die zeitliche Gegenwart und giebt es das Bewußtseyn von der Wirksamkeit der Wahrheit auch neben dem Angstvollen, das hier in dieser Region der Zeitlichkeit die Seele noch quält. Der Glaube erkennt es als die Wahrheit, als die Substanz der vorhandenen Existenzen und dieser Inhalt der Andacht ist das Beseelende der gegenwärtigen Welt, macht sich wirksam in dem Leben des Individuums und regiert es in seinem Wollen und Lassen. Das ist die allgemeine Anschauung, Empfindung, Bewußtseyn, oder wie wir es nennen wollen, — der Religion. Ihre Natur zu

betrachten, zu untersuchen und zu erkennen, ist es, was die Absicht dieser Vorlesungen ist.

Zunächst müssen wir aber über unsern Zweck das bestimmte Bewußtseyn haben, daß es der Philosophie nicht darum zu thun ist, die Religion in einem Subject hervorzubringen, sie wird vielmehr als Grundlage in jedem vorausgesetzt. Es soll der Substanz nach nichts Neues in den Menschen gebracht werden; dieß wäre eben so verkehrt, als wenn man in einen Hund Geist hineinbringen wollte dadurch, daß man ihn gedruckte Schriften kauen ließe. Wer seine Brust nicht aus dem Treiben des Endlichen heraus ausgeweitet, in der Sehnsucht, Ahndung oder im Gefühl des Ewigen die Erhebung seiner selbst nicht vollbracht und in den reinen Aether der Seele geschaut hat, der besäße nicht den Stoff, der hier begriffen werden soll.

Es kann der Fall seyn, daß die Religion durch die philosophische Erkenntniß im Gemüthe erweckt wird, aber es ist nicht nothwendig und es ist nicht die Absicht der Philosophie, zu erbauen, so wenig sie sich dadurch zu bewähren hat, daß sie in diesem oder jenem Subjecte die Religion hervorbringen müsse. Denn die Philosophie hat wohl die Nothwendigkeit der Religion an und für sich zu entwickeln und zu begreifen, daß der Geist von den anderen Weisen seines Wollens, Vorstellens und Fühlens zu dieser absoluten Weise fortgehen muß; aber so vollbringt sie das allgemeine Schicksal des Geistes — ein anderes ist es, das individuelle Subject zu dieser Höhe zu erheben. Die Willkür, Verkehrtheit, Schlaffheit der Individuen kann in die Nothwendigkeit der allgemeinen geistigen Natur eingreifen, von ihr abweichen und versuchen, sich einen eigenthümlichen Standpunkt zu geben und sich auf demselben festzuhalten. Diese Möglichkeit, sich in Trägheit auf dem Standpunkt der Unwahrheit gehen zu lassen oder mit Wissen und Wollen auf demselben zu verweilen, liegt

in der Freiheit des Subjects, während Planeten, Pflanzen, Thiere von der Nothwendigkeit ihrer Natur, von ihrer Wahrheit nicht abweichen können und werden, was sie seyn sollen. Aber in der menschlichen Freiheit ist Sein und Sollen getrennt, sie trägt die Willkür in sich und sie kann sich von ihrer Nothwendigkeit, von ihrem Gesetze absondern und ihrer Bestimmung entgegenarbeiten. Wenn also die Erkenntniß wohl die Nothwendigkeit des religiösen Standpunktes einsähe, wenn der Wille an der Wirklichkeit die Richtigkeit seiner Absonderung erführe, so hindert das Alles nicht, daß er nicht auf seinem Eigensinn beharren und sich von seiner Nothwendigkeit und Wahrheit entfernt halten könnte.

Nach gewöhnlicher, seichter Manier hat man es als Argument gegen die Erkenntniß gebraucht, daß man sagt, dieser und jener besitze Erkenntniß von Gott und bleibe doch fern von der Religion, sey nicht fromm geworden. Die Erkenntniß will und soll aber auch nicht dazu führen, sondern soll die Religion, die da ist, erkennen, nicht aber diesen und jenen, dieses einzelne, empirische Subject erst zur Religion bewegen, wenn es Nichts von Religion in sich hat oder haben wollte.

Aber in der That ist kein Mensch so verdorben, so verloren und so schlecht und wir können Niemanden für so elend achten, daß er überhaupt Nichts von der Religion in sich hätte, wäre es auch nur, daß er Furcht vor derselben oder Sehnsucht nach ihr oder Haß gegen sie hätte; denn auch in dem letzteren Falle ist er doch innerlich mit ihr beschäftigt und verwickelt. Als Menschen ist ihm die Religion wesentlich und eine ihm nicht fremde Empfindung. Doch kommt es wesentlich auf das Verhältniß der Religion zu seiner übrigen Weltanschauung an und darauf bezieht sich und wirkt wesentlich die philosophische Erkenntniß. In diesem Verhältniß liegt die Quelle der Entzweiung gegen den ursprünglichen, absoluten Drang des Geistes zur Religion und haben sich

überhaupt die mannigfachsten Formen des Bewußtseyns und die verschiedenartigsten Beziehungen derselben zu dem Interesse der Religion gebildet. Ehe die Religionsphilosophie sich zu ihrem eigenen Begriffe sammeln kann, muß sie sich durch alle jene Verschlingungen der Zeitinteressen, die sich in dem großen Kreise des religiösen Gebiets gegenwärtig concentrirt haben, hindurcharbeiten. Zunächst steht die Bewegung der Zeitprincipien noch außerhalb der philosophischen Einsicht, aber sie treibt sich selbst dahin, daß sie mit der Philosophie in Berührung, Kampf und Gegensatz tritt und diesen Gegensatz und seine Auflösung haben wir zu betrachten, wenn wir den Gegensatz, wie er noch außerhalb der Philosophie sich hält, untersucht und zu seiner Vollendung, wo er die philosophische Erkenntniß in sich hineinzieht, sich entwickeln gesehen haben.

A. Das Verhältniß der Religionsphilosophie zu ihren Voraussetzungen und zu den Zeitprincipien.

I.

Die Entzweiung der Religion mit dem freien, weltlichen Bewußtseyn.

a. Schon in dem Verhältnisse, das die Religion selbst in ihrer Unmittelbarkeit zu dem übrigen Bewußtseyn des Menschen hat, liegen Keime der Entzweiung, da beide Seiten in einer Absonderung gegen einander begriffen sind. Sie machen schon in ihrem unbefangenen Verhältnisse zweierlei Beschäftigungen aus, zweierlei Regionen des Bewußtseyns, von deren einer zur andern nur abwechselungsweise herüber und hinüber gegangen wird. So hat der Mensch in seinem wirklichen, weltlichen Thun eine Anzahl Werktage, wo er sich mit seinen besonderen Interessen, mit Zwecken der Weltlichkeit überhaupt und mit der Befriedigung seiner Noth beschäftigt — und dann einen Sonntag, wo er dieß Alles bei Seite legt, sich für sich sammelt und losgebunden von dem Versenktseyn in das endliche Treiben, sich selbst und dem Hö-

heren, das in ihm ist, seinem wahren Wesen lebt. In diese Absonderung der beiden Seiten tritt aber sogleich eine doppelte Modification ein.

α. Betrachten wir zunächst die Religion des frommen Menschen, d. h. dessen, der wirklich diesen Namen verdient. Der Glaube wird noch als rücksichtslos und gegensatzlos vorausgesetzt. An Gott glauben ist nämlich in seiner Einfachheit etwas Anderes, als wenn man mit Reflexion und mit dem Bewußtseyn, daß diesem Glauben ein Anderes gegenübersteht, sagt: ich glaube an Gott; da tritt schon das Bedürfniß der Rechtfertigung, des Räsonnements, der Polemik ein. Jene Religion des unbefangenen, frommen Menschen wird nun von ihm nicht abgeschlossen und abgeschieden von seinem übrigen Daseyn und Leben gehalten, sondern verbreitet vielmehr ihren Hauch über alle seine Empfindungen und Handlungen und sein Bewußtseyn bezieht alle Zwecke und Gegenstände seines weltlichen Lebens auf Gott, als auf die unendliche und letzte Quelle desselben. Jedes Moment seines endlichen Daseyns und Treibens, Leidens und Freuens erhebt er aus seiner beschränkten Sphäre und bringt in dieser Erhebung die Vorstellung und Empfindung seines ewigen Wesens hervor. Sein übriges Leben steht ebenso in der Weise des Zutrauens, der Sitte, des Gehorsams, der Gewohnheit; er ist das, zu was die Umstände und die Natur ihn gemacht haben, und sein Leben, seine Verhältnisse und Rechte nimmt er, wie er das Alles empfangen, als ein unverstandenes Geschick: Es ist so. Oder mit der Beziehung auf Gott nimmt er das Seinige dankend oder auch frei es ihm opfernd als ein Geschenk der willkürlichen Gnade. Das übrige Bewußtseyn ist so unbefangen jener höheren Region unterworfen.

β. Von der weltlichen Seite aus bildet sich aber der Unterschied in jenem Verhältnisse zum Gegensatz aus. Es scheint zwar die Entwickelung dieser Seite die Religion nicht

nachtheilig zu berühren und alles Thun scheint sich hierbei auf jener Seite beschränkt zu halten, der ausgesprochenen Anerkennung nach wird auch noch die Religion für das Höchste geachtet, aber in der That verhält es sich anders und von der weltlichen Seite aus schleicht sich das Verderben und die Entzweiung zur Religion hinüber. Die Entwicklung dieses Unterschiedes können wir überhaupt als die Ausbildung des Verstandes und menschlicher Zwecke bezeichnen. Indem im menschlichen Leben und in der Wissenschaft der Verstand erwacht und die Reflexion selbständig geworden ist, so setzt sich der Wille absolute Zwecke, z. B. das Recht, den Staat, Gegenstände, die an und für sich seyn sollen; so erkennt auch die Forschung die Gesetze, die Beschaffenheit, Ordnung und die Besonderheiten der natürlichen Dinge und der Thätigkeiten und Hervorbringungen des Geistes. Diese Erfahrungen und Erkenntnisse, so wie das Wollen und die Wirklichkeit jener Zwecke ist nun ein Werk des Menschen und seines Verstandes und Willens. Er hat darin sein Eigenthum vor sich. Wenn er auch von dem ausgeht, was ist, was er vorfindet, so ist er nicht mehr bloß der, der da weiß, der diese Rechte hat; sondern was er aus dem Vorgefundenen in der Erkenntniß und in dem Willen macht, das ist seine Sache, sein Werk, und er hat das Bewußtseyn, daß er es producirt hat. Die Productionen machen daher seine Ehre und seinen Stolz aus und schaffen einen ungeheuren, unendlichen Reichthum — jene Welt seiner Einsicht, seiner Kenntnisse, seines äußerlichen Besitzes, seiner Rechte und Thaten.

So ist der Geist in den Gegensatz getreten — zwar unbefangen noch, ohne es anfangs zu wissen — aber es wird auch ein bewußter Gegensatz. Denn der Geist bewegt sich jetzt zwischen zwei Seiten, deren Unterschied sich wirklich entwickelt hat. Die eine Seite ist die, worin er sich sein eigen weiß, wo er sich in seinen Zwecken und Interessen befindet

und unabhängig und selbständig sich aus sich bestimmt. Die andere Seite ist die, wo er eine höhere Macht, absolute Pflichten, Pflichten ohne eigentliche Rechte anerkennt und das, was er für die Ausübung seiner Pflichten empfängt, immer nur Gnade bleibt. Dort ist die Selbständigkeit des Geistes die Grundlage, hier verhält er sich demüthig, abhängig. Seine Religion unterscheidet sich nun von jener Region der Selbständigkeit darin, daß er das Erkennen, die Wissenschaft auf die weltliche Seite einschränkt und für die Sphäre der Religion die Empfindung, den Glauben übrig läßt.

γ. Dennoch enthält auch jene Seite der Selbständigkeit dieß, daß ihr Thun ein bedingtes ist und die Erkenntniß und das Wollen muß diese Bedingtheit erfahren. Der Mensch fordert sein Recht, ob es ihm wirklich wird, ist von ihm unabhängig und er ist dabei auf ein Anderes gewiesen Bei seiner Erkenntniß geht er von den Einrichtungen und von der Ordnung der Natur aus und dieß ist ein Gegebenes. Der Inhalt seiner Wissenschaften ist ein Stoff außer ihm. So treten beide Seiten, die der Selbständigkeit und die des Bedingtseyns, in Beziehung zu einander und diese Beziehung führt den Menschen zu dem Eingeständniß, daß Alles von Gott gemacht sey, alle Dinge, die den Inhalt seiner Kenntnisse ausmachen, die er in Besitz nimmt und als Mittel für seine Zwecke gebraucht, so wie er selbst, der Geist und die geistigen Vermögen, deren er sich, wie er sagt, bedient, um zu jener Erkenntniß zu gelangen.

Aber diese Einräumung ist kalt und todt, weil in ihr das, was die Lebendigkeit dieses Bewußtseyns ausmacht, wo es bei sich selbst und Selbstbewußtseyn ist, diese Einsicht und Erkenntniß hier fehlt. Alles Bestimmte fällt vielmehr in die Sphäre der Erkenntniß und der menschlichen, selbstgesetzten Zwecke, und hier ist auch nur die eigene Thätigkeit des Selbstbewußtseyns vorhanden. So ist nun auch jene

Einräumung unfruchtbar, weil sie bei dem Abstract-allgemeinen, nämlich dabei stehen bleibt, daß Alles ein Werk Gottes sey, und bei den verschiedensten Gegenständen (Lauf der Gestirne und seine Gesetze, Ameise, Mensch) bleibt jene Beziehung in einem und demselben stehen, daß es Gott gemacht habe. Da diese religiöse Beziehung der einzelnen Gegenstände immer auf dieselbe Weise lautet und eintönig ist, so würde sie langweilig und lästig, wenn sie bei jedem Einzelnen wiederholt würde. Man macht daher die Sache mit der Einen Einräumung, daß Gott Alles gemacht habe, ab, befriedigt damit diese religiöse Seite ein für allemal und im Verlauf der Erkenntniß und der Verfolgung der Zwecke wird dann nicht weiter daran gedacht. Jene Einräumung kann dann nur darum gemacht zu seyn scheinen, um davon loszukommen, auch etwa, um nach dieser Seite gleichsam als nach außen gedeckt zu seyn, kurz es kann dabei Ernst seyn oder auch nicht.

Die Frömmigkeit läßt es sich nicht verdrießen, bei Allem und Jedem den Blick zu Gott zu erheben, ob sie es gleich täglich und stündlich auf dieselbe Weise thut. Aber als fromme Empfindung steht sie überhaupt in der Einzelheit, ist sie in jedem Momente ganz, was sie ist und ohne Reflexion und vergleichendes Bewußtseyn. Hier hingegen, wo Erkennen und Aussichbestimmen gilt, hier ist wesentlich dieß Vergleichen und das Bewußtseyn jener Einerleiheit vorhanden und da wird ein allgemeiner Satz ein für allemal ausgesprochen. Auf der einen Seite treibt der Verstand sein Wesen, gegenüber hat er das religiöse Gefühl der Abhängigkeit.

b. Auch die Frömmigkeit ist nicht dem Geschick entnommen, in die Entzweiung zu fallen. Die Entzweiung ist vielmehr in ihr bereits an sich so vorhanden, daß ihr wirklicher Inhalt ein nur mannigfaltiger, zufälliger ist. Die beiden Verhältnisse der Frömmigkeit und des vergleichenden

Verstandes, so sehr sie verschieden zu seyn scheinen, haben das gemein, daß die Beziehung Gottes auf die andere Seite des Bewußtseyns **unbestimmt** und **allgemein** ist. Das zweite jener Verhältnisse hat dieß in dem angeführten Ausdruck: „Gott hat Alles geschaffen" ohne weiteres angegeben und ausgesprochen.

α. Die Betrachtungsweise aber, welche die Frömmigkeit anstellt, und wodurch sie ihrer Reflexion eine größere Ausführlichkeit giebt, besteht darin, daß sie die Beschaffenheiten und Einrichtungen nach dem **Zweckverhältnisse** betrachtet und eben so alle Vorfälle des einzelnen Lebens wie die großen Begebenheiten der Geschichte als von göttlichen Zwecken ausgehend oder dahin gerichtet und zurückgelenkt betrachtet. Hier bleibt es also nicht bei der allgemeinen göttlichen Beziehung, sondern diese wird ein **bestimmtes Beziehen** und es tritt somit ein näherer Inhalt ein, die mannigfachsten Stoffe werden in Verhältniß zu einander gesetzt und Gott gilt dann als das Bethätigende dieses Verhältnisses. Die Thiere und ihre Umgebung findet man nun so und so eingerichtet, daß sie Futter haben, Junge nähren, gegen das Schädliche gewaffnet seyn, den Winter aushalten und sich gegen Feinde vertheidigen können. Im menschlichen Leben findet man, wie durch diesen oder jenen scheinbaren Zufall, etwa ein Unglück, der Mensch zu seinem Glücke, sey es sein ewiges oder zeitliches, geführt werde. Kurz, das Thun, der Wille Gottes wird hier in bestimmten Handlungen, Naturverhältnissen, Ereignissen u. s. f. betrachtet.

Aber dieser Inhalt selbst, diese Zwecke, ein endlicher Inhalt, sind **zufällig**, nur für den Augenblick aufgenommen und verlieren sich **inconsequenterweise** sogleich selbst. Wird z. B. die Weisheit Gottes in der Natur bewundert, daß die Thiere bewaffnet sind, theils um ihr Futter zu gewinnen, theils sich gegen Feinde zu schützen, so zeigt es sich in der Erfahrung sogleich, daß diese Waffen nichts helfen und die

als Zweck betrachteten Geschöpfe von andern als Mittel verbraucht werden.

Es ist dann in der That die weitergehende Erkenntniß, welche diese äußerliche Zweckbetrachtung herabgesetzt und verdrängt hat: die höhere Erkenntniß, welche zunächst wenigstens Consequenz fordert und dergleichen Zwecke, welche als göttliche Zwecke angenommen werden, als untergeordnete, endliche erkennt, als Etwas, das sich selbst in derselben Erfahrung und Beobachtung in seiner Nichtigkeit und nicht als Gegenstand des ewigen göttlichen Willens beweist.

Jene Betrachtung, wenn sie angenommen und wenn damit von ihrer Inconsequenz abgesehen wird, ist dann eben deswegen unbestimmt und oberflächlich, weil aller und jeder Inhalt — gleichgültig, wie er ist — darin aufgenommen werden kann; denn es giebt nichts, keine Einrichtung der Natur, keine Begebenheit, von der nicht ein Nutzen nach irgend einer Seite hin aufgezeigt werden könnte. Und die Frömmigkeit ist nun überhaupt nicht mehr als die unbefangene, fühlende vorhanden, sondern sie geht von dem allgemeinen Gedanken eines Zweckes, eines Guten aus und räsonnirt, indem sie unter diesen allgemeinen Gedanken die vorhandenen Dinge subsumirt. Mit diesem Räsonnement kommt aber die Frömmigkeit in die Verlegenheit, daß ihr in dieser unmittelbaren Erscheinung der natürlichen Dinge, so viel Zweckmäßiges und so viel Nutzen sie darin aufweist, eben so viel Unzweckmäßiges und eben so viele Schäden entgegengehalten werden können. Was zum Nutzen des Einen dient, gereicht dem Andern zum Nachtheil, ist daher unzweckmäßig: die Erhaltung des Lebens und der mit dem Daseyn zusammenhängenden Interessen, die das einemal befördert werden, sind das andremal eben so sehr gefährdet und vernichtet. So liegt eine Entzweiung in sich selbst darin, daß der ewigen Wirkungsweise Gottes zuwider endliche Dinge zu wesentlichen Zwecken erhoben werden.

Der Vorstellung von Gott, daß er und seine Wirkungsweise allgemein und nothwendig sey, widerspricht jene Inconsequenz und sie zerstört sogar jene allgemeine Bestimmung.

Betrachtete nun die Frömmigkeit die äußerlichen Zwecke und die Aeußerlichkeit der Sache, wonach diese nützlich für ein anderes ist, so scheint zwar die natürliche Bestimmtheit, von der ausgegangen wird, nur für ein Anderes zu seyn. Aber dieß ist, näher betrachtet, ihre eigene Beziehung, ihre eigene Natur, die immanente Natur des Bezogenen, seine Nothwendigkeit. So macht sich für die Frömmigkeit der wirkliche Uebergang zu der andern Seite, die vorher als das Moment des Selbstischen bezeichnet war.

β. Die Frömmigkeit wird daher aus ihrem Räsonnement herausgeworfen und indem einmal mit dem Denken und den Denkverhältnissen der Anfang gemacht worden ist, so muß das Denken vor allem, was das seinige ist, nämlich zunächst Consequenz und Nothwendigkeit fordern und suchen und jenem Standpunkt des Zufälligen entgegenstellen. Damit entwickelt sich zugleich vollends das Princip des Selbstischen. Ich, als einfach, allgemein, als Denken, bin Beziehung überhaupt; indem ich für mich, Selbstbewußtseyn, bin, sollen die Beziehungen auch für mich seyn. Den Gedanken, Vorstellungen, die ich mir zu eigen mache, denen gebe ich die Bestimmung, die ich selber bin. Ich bin dieser einfache Punkt und das, was für mich ist, will ich in dieser Einheit erkennen.

Die Erkenntniß geht insofern auf das, was ist, und auf die Nothwendigkeit desselben und faßt diese im Verhältniß von Ursach und Wirkung, Grund und Folge, Kraft und Aeußerung, des Allgemeinen, der Gattung und der einzelnen Existenzen, die eben in die Sphäre des Zufälligen fallen. Die Erkenntniß und Wissenschaft setzt auf diese Weise den mannigfaltigsten Stoff in gegenseitige Beziehung, benimmt ihm die Zufälligkeit, die er durch seine Unmittelbarkeit hat,

und, indem sie die Verhältnisse, welche der Reichthum der endlichen Erscheinung hat, betrachtet, umschließt sie die Welt der Endlichkeit in sich selbst zu einem System des Universums ab, so daß die Erkenntniß nichts außer diesem System für dasselbe nöthig hat. Denn was eine Sache ist, was sie nach ihrer wesentlichen Bestimmtheit ist, ergiebt sich nach ihrer Wahrnehmung und Beobachtung. Von der Beschaffenheit der Dinge geht man fort zu ihren Verhältnissen, wo sie in Beziehung stehen zu einem Andern, aber nicht in zufälliger, sondern bestimmter Beziehung und wo sie auf die ursprüngliche Sache hinweisen, von der sie ein Abgeleitetes sind. So fragt man nach den Gründen und Ursachen der Dinge und diese Frage hat hier die Bedeutung, daß sie die besonderen Ursachen wissen will. So genügt es nicht mehr, Gott als die Ursache des Blitzes oder des Unterganges der republicanischen Verfassung in Rom oder der französischen Revolution anzugeben; da findet man bald, daß diese Ursache nur ganz allgemein sey und die verlangte Erklärung nicht leiste. Von einer natürlichen Erscheinung oder von diesem oder jenem Gesetze als Wirkung oder Folge will man auch den Grund als den Grund dieser Erscheinung wissen, d. h. nicht den Grund, der für Alles, sondern ausschließlich nur für dieses Bestimmte paßt. Und so muß der Grund von solchen besonderen Erscheinungen und solcher Grund der nächste seyn, im Endlichen gesucht und aufgenommen werden und selbst ein endlicher seyn. Diese Erkenntniß kommt daher nicht über die Sphäre des Endlichen hinaus und verlangt nicht darüber hinauszukommen, da sie in ihrer endlichen Sphäre Alles zu erkennen weiß und für Alles Rath und Bescheid weiß. Die Wissenschaft bildet so ein Universum der Erkenntniß, das für sich Gottes nicht bedarf, außerhalb der Religion liegt und mit ihr direct nichts zu schaffen hat. In diesem Reiche ergeht sich das Erkennen in seinen Verhältnissen und

Zusammenhängen und hat damit allen bestimmten Stoff und Inhalt auf seiner Seite, und für die andere Seite, die Seite des Unendlichen und Ewigen, bleibt nichts übrig.

γ. So haben sich beide Seiten in ihrem Gegensatze völlig ausgebildet. Das Gemüth ist auf der Seite der Religion mit dem Göttlichen erfüllt, aber ohne Freiheit, Selbstbewußtseyn und ohne Consequenz in Ansehung des Bestimmten, dieses hat vielmehr die Form des Zufälligen. Der consequente Zusammenhang des Bestimmten fällt auf die Seite der Erkenntniß, die im Endlichen einheimisch ist und sich in den Gedankenbestimmungen der mannigfachen Zusammenhänge frei bewegt, aber nur ein System ohne absolute Gediegenheit, ohne Gott schaffen kann. Auf die religiöse Seite fällt der absolute Stoff und Zweck, aber nur als ein abstract Positives. Das Erkennen hat sich alles endlichen Stoffes bemächtigt und ihn in seinen Kreis gezogen, ihm ist aller bestimmte Inhalt anheimgefallen; aber wenn es ihm auch einen nothwendigen Zusammenhang giebt, so vermag es ihm doch nicht den absoluten Zusammenhang zu geben. Da endlich die Wissenschaft sich des Erkennens bemächtigt hat und das Bewußtseyn von der Nothwendigkeit des Endlichen ist, so ist die Religion erkenntnißlos geworden, und in das einfache Gefühl, in das inhaltslose Erheben des Geistigen zu dem Ewigen zusammengeschrumpft, kann aber von dem Ewigen nichts aussagen, denn alles, was Erkennen wäre, wäre ein Herabziehen desselben in die Sphäre und in den Zusammenhang des Endlichen.

Wenn nun beide so entwickelten Seiten zu einander in Beziehung treten, so ist eine gegen die andere mißtrauisch. Das religiöse Gefühl ist mißtrauisch gegen die Endlichkeit, die im Erkennen liegt, und wirft der Wissenschaft Eitelkeit vor, weil in ihr das Subject an sich hält, in sich ist und das Ich als das Erkennende gegen alles Aeußere für sich ist. Auf der andern Seite ist das Erkennen mißtrauisch gegen die Tota-

lität, in welcher sich das Gefühl hält und alle Ausbreitung und Entwickelung in Eins zusammenwirft. Es fürchtet seine Freiheit zu verlieren, wenn es der Forderung des Gefühls Folge leistete und unbedingt eine Wahrheit anerkennte, die es nicht bestimmt einsieht. Und wenn das religiöse Gefühl aus seiner Allgemeinheit heraustritt, sich Zwecke giebt, zum Bestimmten übergeht, so kann das Erkennen darin nur willkürliche Beliebigkeit sehen und würde es sich, wenn es ebenso zum Bestimmten übergehen sollte, dem Zufall preisgegeben sehen. Wenn daher die Reflexion als gebildete sich in die Religion hineintragen muß, so kann sie es in ihr nicht aushalten und wird sie gegen alle Bestimmungen derselben ungeduldig.

c. Ist nun der Gegensatz zu dieser Ausbildung gekommen, wo immer die eine Seite, wenn die andere sich ihr nähert, diese als ihren Feind von sich abstößt, so tritt das Bedürfniß einer Ausgleichung ein, für welche das Unendliche im Endlichen und das Endliche im Unendlichen erscheint und nicht mehr jedes von beiden ein besonderes Reich bildet. Dieß wäre die Versöhnung des religiösen, gediegenen Gefühls mit der Erkenntniß und Intelligenz. In dieser Versöhnung muß der höchsten Forderung der Erkenntniß und des Begriffs entsprochen werden, denn diese können nichts von ihrer Würde preisgeben. Aber eben so wenig kann dem absoluten Inhalt etwas vergeben und er in die Endlichkeit herabgezogen werden, und ihm gegenüber muß sich die endliche Form des Wissens aufgeben.

In der christlichen Religion mußte aber das Bedürfniß dieser Versöhnung mehr als in den anderen Religionen hervortreten. Denn

α. sie beginnt selbst von der absoluten Entzweiung und fängt von dem Schmerze an, in dem sie die natürliche Einheit des Geistes zerreißt und den natürlichen Frieden zerstört. Der Mensch erscheint in ihr als böse von Hause aus,

ist also in seinem Innersten ein Negatives mit sich selbst und der Geist, wie er in sich zurückgetrieben ist, findet sich gegen das unendliche, absolute Wesen entzweit.

β. Die Versöhnung, deren Bedürfniß hier auf das Höchste gesteigert ist, erscheint zunächst für den Glauben, aber nicht so, daß dieser nur ein unbefangener seyn kann. Denn der Geist ist gegen seine unmittelbare Natürlichkeit in sich gekehrt, ist als sündhaft ein Anderes gegen die Wahrheit, von ihr entfernt, ihr entfremdet. Ich, in diese Trennung versetzt, bin nicht die Wahrheit, und diese ist daher als selbständiger Inhalt der Vorstellung gegeben und die Wahrheit ist zunächst auf Autorität hin vorgestellt.

γ. Wenn ich aber dadurch in eine Intellectualwelt versetzt bin, in welcher die Natur Gottes, die Bestimmungen und Handlungsweisen Gottes der Erkenntniß dargeboten werden, und ob es wirklich so ist, auf der Anschauung und Versicherung Anderer beruht, so bin ich doch zugleich in mich gewiesen, da in mir das Denken, Erkennen, die Vernunft ist und meine Freiheit in der Sündhaftigkeit und in der Reflexion auf dieselbe mir vor Augen gestellt ist. Das Erkennen liegt daher in der christlichen Religion selbst.

Ich soll in der christlichen Religion meine Freiheit behalten, oder vielmehr in ihr frei werden. In ihr ist das Subject, das Heil der Seele, die Rettung des Einzelnen als Einzelnen, nicht nur die Gattung, wesentlicher Zweck. Diese Subjectivität, Selbstigkeit (nicht Selbstsucht) ist eben das Princip des Erkennens selbst.

Weil sie nun in dem Princip der Erkenntniß steht, giebt die christliche Religion ihrem Inhalt Entwickelung, denn die Vorstellungen über den allgemeinen Gegenstand sind unmittelbar oder an sich Gedanken und müssen sich als solche ausbreiten. Andrer Seits aber weil der Inhalt wesentlich für die Vorstellung ist, so ist er getrennt von der unmittelbaren

Meinung und Anschauung, geht er durch die Trennung hindurch. Kurz er gilt gegen die Subjectivität als absoluter, an und für sich seyender Inhalt. Die christliche Religion berührt daher selbst den Gegensatz des Gefühls, der unmittelbaren Anschauung und der Reflexion und des Wissens. Sie hat die Erkenntniß wesentlich in ihr selbst und hat dasselbe veranlaßt, sich in seiner ganzen Consequenz als Form und als Welt der Form zu entwickeln und damit zugleich der Form, in welcher jener Inhalt als gegebene Wahrheit ist, gegenüberzustellen. Hierauf beruht der Zwiespalt unserer Zeit.

Bisher haben wir die Ausbildung der Gegensätze noch in der Form betrachtet, wo sie sich noch nicht zur wirklichen Philosophie entwickelt haben, oder noch außerhalb derselben stehen. Es fragt sich daher zunächst: 1) wie verhält sich die Philosophie überhaupt zur Religion, 2) wie verhält sich die Religionsphilosophie zur Philosophie, und welches ist 3) das Verhältniß der philosophischen Betrachtung der Religion zur positiven Religion?

II.

Die Stellung der Religionsphilosophie zur Philosophie und zur Religion.

1. Verhältniß der Philosophie zur Religion überhaupt.

Wenn wir oben sagten, daß die Philosophie die Religion zum Gegenstande ihrer Betrachtung mache, und wenn nun diese Betrachtung die Stellung zu haben scheint, daß sie von ihrem Gegenstande verschieden ist, so scheint es, daß wir noch in jenem Verhältnisse stehen, wo beide Seiten gegen einander unabhängig sind und getrennt bleiben. Im Verhältnisse dieser Betrachtung würden wir dann aus jener Region der Andacht und des Genusses, welche die Religion ist, heraustreten, und der Gegenstand und die Betrachtung, als die Bewegung des Gedankens, würden so verschieden seyn, wie z. B. die Raum-

figuren in der Mathematik vom betrachtenden Geiste verschieden sind. Allein das ist nur das Verhältniß, wie es zunächst erscheint, wenn die Erkenntniß noch in jener Entzweiung mit der religiösen Seite steht und die endliche ist. Vielmehr sehen wir nur näher zu, so zeigt es sich, daß in der That der Inhalt, das Bedürfniß und das Interesse der Philosophie mit dem der Religion ein gemeinschaftliches ist.

Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objectivität selbst, Gott und Nichts als Gott und die Explication Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntniß des Nichtweltlichen, nicht Erkenntniß der äußerlichen Masse, des empirischen Daseyns und Lebens, sondern Erkenntniß dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt. Denn diese Natur muß sich offenbaren und entwickeln. Die Philosophie explicirt daher nur sich, indem sie die Religion explicirt und indem sie sich explicirt, explicirt sie die Religion. Als Beschäftigung mit der ewigen Wahrheit, die an und für sich ist, und zwar als Beschäftigung des denkenden Geistes, nicht der Willkür und des besonderen Interesses mit diesem Gegenstande ist sie dieselbe Thätigkeit, welche die Religion ist, und als philosophirend versenkt sich der Geist mit gleicher Lebendigkeit in diesen Gegenstand und entsagt er ebenso seiner Besonderheit, indem er sein Object durchdringt, wie es das religiöse Bewußtseyn thut, das auch nichts Eigenes haben, sondern sich nur in diesen Inhalt versenken will.

So fällt Religion und Philosophie in Eins zusammen; die Philosophie ist in der That selbst Gottesdienst, ist Religion, denn sie ist dieselbe Verzichtung auf subjective Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott. Die Philosophie ist also identisch mit der Religion, aber der Unterschied ist, daß sie es auf eigenthümliche Weise ist, unterschieden von der Weise, die man Religion als solche zu nennen pflegt. Ihr

Gemeinsames ist, Religion zu seyn, das Unterscheidende fällt nur in die Art und Weise der Religion. In dieser Eigenthümlichkeit der Beschäftigung mit Gott unterscheiden sich beide. Darin aber liegen die Schwierigkeiten, die so groß scheinen, daß es selbst für Unmöglichkeit gilt, daß die Philosophie Eins mit der Religion seyn könne. Daher kommt die Apprehension der Theologie gegen die Philosophie, die feindselige Stellung der Religion und Philosophie. Dieser feindseligen Stellung nach (für was sie die Theologie aufnimmt) scheint die Philosophie auf den Inhalt der Religion verderbend, zerstörend, entheiligend zu wirken und ihre Beschäftigung mit Gott schlechthin verschieden von der Religion zu seyn. Das ist dieser alte Gegensatz und Widerspruch, den wir schon bei den Griechen sehen; bei den Atheniensern, diesem freien, demokratischen Volke, sind Schriften verbrannt, ist Sokrates zum Tode verurtheilt. Jetzt gilt aber dieser Gegensatz als Anerkanntes und mehr als die eben behauptete Einheit der Religion und Philosophie.

So alt aber dieser Gegensatz ist, so alt ist auch die Verknüpfung der Philosophie und Religion. Schon den Neupythagoräern und Neuplatonikern, die noch innerhalb der heidnischen Welt standen, sind die Götter des Volkes nicht Götter der Phantasie gewesen, sondern Götter des Gedankens geworden. Sodann hat jene Verknüpfung bei den vorzüglichsten der Kirchenväter stattgefunden, die sich wesentlich begreifend in ihrer Religiosität verhielten, indem sie von der Voraussetzung ausgingen, daß Theologie die Religion mit denkendem, begreifendem Bewußtseyn sey. Ihrer philosophischen Bildung verdankt die christliche Kirche die ersten Anfänge von einem Inhalt der christlichen Lehre.

Noch mehr wurde diese Vereinigung der Religion und Philosophie im Mittelalter durchgeführt. Man glaubte so wenig, daß das begreifende Erkennen dem Glauben nachtheilig sey, daß man es für wesentlich hielt zur Fortbildung des

Glaubens selbst. Diese großen Männer, Anselmus, Abälard haben die Bestimmungen des Glaubens von der Philosophie aus weiter ausgebildet.

Das Erkennen, wie es sich der Religion gegenüber seine Welt erbaute, hatte sich nur den endlichen Inhalt zu eigen gemacht, wie es sich aber zur wahrhaften Philosophie fortgebildet hat, so hat es mit der Religion denselben Inhalt.

Suchen wir nun aber den Unterschied der Religion und Philosophie, wie er sich in dieser Einheit des Inhalts hervorthut, vorläufig auf, so ist es folgender.

a. Speculative Philosophie ist das Bewußtseyn der Idee, so daß Alles als Idee aufgefaßt wird; die Idee aber ist das Wahre im Gedanken, nicht in der bloßen Anschauung oder Vorstellung. Das Wahre im Gedanken ist näher dieses, daß es concret sey, in sich entzweit gesetzt und zwar so, daß die zwei Seiten des Entzweiten entgegengesetzte Denkbestimmungen sind, als deren Einheit die Idee gefaßt werden muß. Speculativ denken heißt ein Wirkliches auflösen und dieses sich so entgegensetzen, daß die Unterschiede nach Denkbestimmungen entgegengesetzt sind und der Gegenstand als Einheit beider gefaßt wird. Unsre Anschauung hat das Ganze des Gegenstandes vor sich, unsre Reflexion unterscheidet, faßt verschiedene Seiten auf, erkennt eine Mannigfaltigkeit in ihnen und entzweit sie. Bei diesen Unterschieden hält die Reflexion die Einheit derselben nicht fest, vergißt einmal das Ganze, das andere Mal die Unterschiede und wenn sie Beides vor sich hat, so trennt sie doch von dem Gegenstande die Eigenschaften und stellt Beides so, daß das, worin Beide Eins sind, ein Drittes wird, das von dem Gegenstande und den Eigenschaften verschieden ist. Bei mechanischen Gegenständen, die in die Aeußerlichkeit fallen, kann dieses Verhältniß stattfinden, der Gegenstand ist nur das todte Substrat für die Unterschiede, und die Qualität, daß er Eins ist, ist die Sammlung äußer-

licher Aggregate. In dem wahrhaften Objecte aber, das nicht bloß ein Aggregat, eine äußerlich zusammengefügte Vielheit ist, ist der Gegenstand Eins mit den unterschiedenen Bestimmungen und erst die Speculation ist es, die in dem Gegensatze selbst als solchem die Einheit auffaßt. Das ist überhaupt das Geschäft der Speculation, daß sie alle Gegenstände des reinen Gedankens, der Natur und des Geistes in Form des Gedankens und so als Einheit des Unterschiedes auffaßt.

b. Die Religion ist nun selbst Standpunkt des Bewußtseyns des Wahren, das an und für sich ist, sie ist somit die Stufe des Geistes, auf welcher dem Bewußtseyn der speculative Inhalt überhaupt Gegenstand ist. Die Religion ist nicht Bewußtseyn von diesem oder jenem Wahren in einzelnen Gegenständen, sondern von dem absolut Wahren, von ihm als dem Allgemeinen, dem Allumfassenden, außer welchem Nichts mehr liegt. Der Inhalt ihres Bewußtseyns ist ferner das Allgemeinwahre, das an und für sich ist, sich selbst bestimmt und nicht von außen bestimmt wird. Während das Endliche eines Anderen zu seiner Bestimmtheit bedarf, hat das Wahre seine Bestimmtheit, die Grenze, sein Ende in sich selbst, wird nicht durch ein Anderes begrenzt, sondern das Andere fällt in es selbst. Dieß Speculative ist es, das in der Religion zum Bewußtseyn kommt. In jeder andern Sphäre ist wohl Wahrheit enthalten, aber nicht die höchste absolute Wahrheit, denn diese ist nur in der vollkommenen Allgemeinheit der Bestimmung und in dem an und für sich Bestimmtseyn, welches nicht einfache Bestimmtheit ist, die gegen ein Anderes ist, sondern das Andere, den Unterschied in ihm selbst enthält.

c. Die Religion ist nun dieses Speculative gleichsam als Zustand des Bewußtseyns, dessen Seiten nicht einfache Denkbestimmungen, sondern concret erfüllte sind. Diese Momente können keine anderen seyn, als das Moment des Denkens, thätige Allgemeinheit, Wirksamkeit des

Denkens und die Wirklichkeit als unmittelbares, besonderes Selbstbewußtseyn.

Während sich nun in der Philosophie die Härte dieser beiden Seiten durch die Versöhnung im Gedanken verliert, weil beide Seiten Gedanken, nicht die eine reines allgemeines Denken und die andere empirischer, einzelner Charakter sind, kommt die Religion zum Genuß der Einheit nur dadurch, daß sie diese beiden harten Extreme aus der Entzweiung heraushebt, bearbeitet und zusammenschließt. Dadurch aber, daß die Religion ihren Extremen die Form der Entzweiung abstreift, den Gegensatz im Element der Allgemeinheit flüssig macht, und zur Versöhnung bringt, dadurch bleibt sie immer dem Gedanken auch der Form und der Bewegung nach verwandt und ist ihr die Philosophie als das schlechthin thätige und den Gegensatz vereinigende Denken unmittelbar nahe gerückt.

Die denkende Betrachtung der Religion hat nun die bestimmten Momente derselben selbst zu Gedanken erhoben und es fragt sich, wie diese denkende Betrachtung der Religion als ein Glied im System der Philosophie sich zu dieser überhaupt verhalte.

2. Verhältniß der Religionsphilosophie zum System der Philosophie.

a. In der Philosophie wird das Höchste das Absolute genannt, die Idee; es ist überflüssig, hier weiter zurückzugehen und anzuführen, daß dieß Höchste in der Wolfischen Philosophie ens, Ding, genannt wurde; denn das kündigt sich sogleich als eine solche Abstraction an, welche unsrer Vorstellung von Gott zu wenig entspreche. Das Absolute in der neueren Philosophie ist nicht so voller Abstraction, aber darum noch nicht gleichbedeutend mit dem, was wir Gott nennen. Die Verschiedenheit selbst bemerklich zu machen, müssen wir zunächst betrachten, was Bedeuten selbst bedeutet. Wenn wir fragen: was bedeutet dieß oder jenes? so wird nach zweierlei gefragt

und zwar nach dem Entgegengesetzten. Erstlich nennen wir das, was wir meinen, den Sinn, den Zweck, allgemeinen Gedanken jenes Ausdrucks, Kunstwerks etc.; nach dem Inneren fragen wir, dieß ist es, was wir zur Vorstellung bringen wollen, es ist der Gedanke. Wenn wir so fragen: was ist Gott? was bedeutet der Ausdruck Gott? so wollen wir den Gedanken; die Vorstellung haben wir wohl. Sonach hat es die Bedeutung, daß der Begriff angegeben werden soll und so ist der Begriff die Bedeutung; es ist das Absolute, die im Gedanken gefaßte Natur Gottes, das logische Wissen desselben, was wir haben wollen. Dieß ist die eine Bedeutung der Bedeutung und insofern ist das, was wir das Absolute nennen, gleichbedeutend mit dem Ausdruck Gott.

b. Aber wir fragen noch in einem zweiten Sinne, der das Entgegengesetzte verlangt. Wenn wir von reinen Gedankenbestimmungen anfangen, und nicht von der Vorstellung, so kann es seyn, daß der Geist sich darin nicht befriedigt findet, nicht darin zu Hause ist, und fragt, was diese reine Gedankenbestimmung zu bedeuten habe. So findet sich z. B. die Bestimmung von Einheit des Subjectiven und Objectiven, von Einheit des Realen und Ideellen, man kann jedes für sich verstehen, wissen, was Einheit, Objectives, Subjectives etc. ist, und doch kann man sehr wohl sagen, man verstehe diese Bestimmung nicht. Wenn wir in einem solchen Fall fragen, so ist Bedeutung das Entgegengesetzte von vorher. Nämlich hier wird eine Vorstellung der Gedankenbestimmung gefordert, ein Beispiel des Inhalts, der vorher nur im Gedanken gegeben wurde. Wenn wir einen Gedankeninhalt schwer finden, so ist das Schwere darin, daß wir keine Vorstellung davon haben; durch das Beispiel wird es uns deutlich, der Geist ist sich so erst gegenwärtig in diesem Inhalte.

Wenn wir nun von der Vorstellung Gottes anfangen, so hat die Religionsphilosophie die Bedeutung derselben zu be-

trachten, daß Gott die Idee, das Absolute, das im Gedanken und Begriff gefaßte Wesen ist, und sie hat dieß mit der logischen Philosophie gemein; die logische Idee ist Gott, wie er an sich ist. Aber Gott ist dieß, nicht nur an sich zu seyn, er ist eben so wesentlich für sich, der absolute Geist, der nicht nur das im Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern auch das erscheinende, sich Gegenständlichkeit gebende.

c. So in der Religionsphilosophie die Idee Gottes betrachtend, haben wir zugleich auch die Weise seiner Vorstellung vor uns, er stellt sich nur sich selbst vor. Dieß ist die Seite des Daseyns des Absoluten. In der Religionsphilosophie haben wir so das Absolute zum Gegenstand, aber nicht bloß in der Form des Gedankens, sondern auch in der Form seiner Manifestation. Die allgemeine Idee ist also zu fassen in der schlechthin concreten Bedeutung der Wesentlichkeit überhaupt, als auch ihrer Thätigkeit, sich herauszusetzen, zu erscheinen, sich zu offenbaren. Wir sagen populär, Gott ist der Herr der natürlichen Welt und des Geisterreiches; er ist die absolute Harmonie beider und das Hervorbringende und Bethätigende dieser Harmonie, es fehlt hierin weder der Gedanke und Begriff, noch auch die Manifestation desselben, sein Daseyn. Diese Seite des Daseyns ist jedoch selbst wieder (da wir in der Philosophie sind) im Gedanken zu fassen.

Die Philosophie betrachtet also das Absolute erstlich als logische Idee, Idee, wie sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind, ferner zeigt sie das Absolute in seiner Thätigkeit, in seinen Hervorbringungen, und dieß ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht bloß das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultats wird im Resultate selbst aufgehoben.

Die Natur, der endliche Geist, die Welt des Bewußtseyns,

der Intelligenz und des Willens, sind Verleiblichungen der göttlichen Idee, aber es sind bestimmte Gestaltungen, besondere Weisen der Erscheinung der Idee, Gestaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst, um als absoluter Geist zu seyn.

In der Religionsphilosophie aber betrachten wir die an sich seyende, logische Idee nicht bloß, wie sie als reiner Gedanke bestimmt, auch nicht in den endlichen Bestimmungen, wo sie in einer endlichen Weise ihrer Erscheinung ist, sondern wie sie an sich ist im Gedanken und zugleich wie sie erscheint, sich manifestirt, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist, der sich in sich selbst reflectirt; der Geist, der nicht erscheint, ist nicht. Es ist in dieser Bestimmung der Erscheinung auch die endliche Erscheinung — das ist die Welt der Natur und die Welt des endlichen Geistes — enthalten, aber der Geist ist als die Macht derselben, als sie aus sich und sich aus ihnen hervorbringend.

Dieß ist die Stellung der Religionsphilosophie zu den anderen Theilen der Philosophie. Gott ist das Resultat der anderen Theile, hier ist dieß Ende zum Anfang gemacht, zu unserem besonderen Gegenstand, als schlechthin concrete Idee mit ihrer unendlichen Erscheinung — und diese Bestimmung betrifft den Inhalt der Religionsphilosophie. Diesen Inhalt betrachten wir aber mit denkender Vernunft und dieß betrifft die Form und führt uns auf die Stellung der Religionsphilosophie zur Religion, wie diese als positive Religion erscheint.

3. Verhältniß der Religionsphilosophie zur positiven Religion.

Es ist bekannt, daß der Glaube der Kirche, näher der protestantischen, als Lehrbegriff festgestellt ist. Dieser Inhalt hat allgemein als Wahrheit gegolten; und als Bestimmung dessen, was Gott und was der Mensch in Verhältniß zu Gott sey, hat er das Credo geheißen, im subjectiven Sinne,

das, was geglaubt ist, und objectiv, was als Inhalt in der christlichen Gemeinde zu wissen sey und als was sich Gott geoffenbart habe. Als gemeinsame, festgestellte Lehre ist nun dieser Inhalt theils in dem apostolischen Symbolum, theils in den späteren symbolischen Büchern niedergelegt. Dabei galt in der protestantischen Kirche die Bestimmung, daß die Bibel die wesentliche Grundlage der Lehre sey.

a. In der Erkenntniß und Bestimmung des Lehrinhalts hat sich nun die Vernunft als Räsonnement geltend gemacht. Zwar geschah dieß Anfangs noch so, daß der Lehrinhalt und die Bibel als positive Grundlage desselben bestehen bleiben und das Denken als Exegese nur die Gedanken der Bibel aufnehmen sollte. Aber in der That hatte der Verstand für sich seine Ansichten, seine Gedanken vorher festgesetzt und dann ist nachgesehen worden, wie sich die Worte der Schrift darnach erklären lassen. Die Worte der Bibel sind ein Vortrag, der nicht systematisch ist, sind das Christenthum, wie es im Anfang erschienen ist; der Geist ist es, der den Inhalt auffaßt, explicirt. Dadurch, daß diese Exegese die Vernunft zu Rathe zieht, ist es nun geschehen, daß eine sogenannte Vernunft-Theologie zu Stande gekommen ist, die entgegengestellt wird jenem Lehrbegriff der Kirche, theils von ihr selber, theils von dem, dem sie sich entgegenstellt. Hierbei übernimmt die Exegese das geschriebene Wort, interpretirt es und giebt vor, nur den Verstand des Wortes geltend zu machen, ihm getreu bleiben zu wollen.

Es sey aber, daß die Bibel mehr nur Ehren halber oder in der That mit völligem Ernst zu Grunde gelegt worden, so bringt es die Natur des interpretirenden Erklärens mit sich, daß der Gedanke dabei mitspricht; der Gedanke enthält für sich Bestimmungen, Grundsätze, Voraussetzungen, die sich dann in dem Geschäft des Interpretirens geltend machen. Wenn Interpretation nicht bloß Worterklärung ist, sondern Erklärung des Sinnes, so muß sie eigene Gedanken in das zum Grunde lie-

gende Wort bringen. Bloße Wort-Interpretation kann nur so seyn, daß für ein Wort ein anderes von gleichem Umfange gesetzt wird, aber erklärend werden weitere Gedankenbestimmungen damit verbunden, denn eine Entwickelung ist Fortgang zu weiteren Gedanken, scheinbar bleibt man bei dem Sinn, entwickelt in der That aber weitere Gedanken. Die Commentare über die Bibel machen uns nicht sowohl mit dem Inhalt der Schrift bekannt, sondern enthalten vielmehr die Vorstellungsweise ihrer Zeit. Es soll zwar angegeben werden, was für einen Sinn das Wort enthält, das Angeben des Sinnes heißt aber den Sinn herausziehen in's Bewußtseyn, in die Vorstellung, und die anders bestimmte Vorstellung macht sich dann in der Darstellung dessen, was der Sinn seyn soll, geltend. Ist es doch selbst bei der Darstellung eines in sich schon entwickelten philosophischen Systems, z. B. des Plato oder Aristoteles der Fall, daß die Darstellungen nach der schon in sich bestimmten Vorstellungsweise derjenigen, die sie unternehmen, verschieden ausfallen. Aus der Schrift sind daher die entgegengesetztesten Meinungen exegetisch durch die Theologie bewiesen, und so ist diese sogenannte heilige Schrift zu einer wächsernen Nase gemacht worden. Alle Ketzereien haben sich gemeinsam mit der Kirche auf die Schrift berufen.

b. Die Vernunfttheologie, die so entstanden ist, blieb aber nicht dabei stehen, daß sie sich nur als Exegese noch auf dem Boden der Bibel hielt, sondern als freies Erkennen gab sie sich ein Verhältniß zur Religion und zu deren Inhalt überhaupt. In diesem allgemeineren Verhältnisse kann die Beschäftigung und das Resultat kein anderes seyn, als daß das Erkennen sich alles dessen bemächtigt, was auf Seiten der Religion ein Bestimmtes ist. Die Lehre von Gott geht nämlich zu Bestimmungen, zu Eigenschaften, Handlungen Gottes fort. Dieses bestimmten Inhalts bemächtigt sich die Erkenntniß und zeigt, daß er ihr angehöre. Sie faßt das Unend-

liche einerseits nach ihrer endlichen Weise als ein Bestimmtes, als ein abstract Unendliches und findet dann andererseits, daß alle besonderen Eigenschaften diesem Unendlichen unangemessen sind. Sie macht dadurch den religiösen Inhalt auf ihre Weise zu nichte und den absoluten Gegenstand vollkommen arm. Das Endliche und Bestimmte, das sie in ihren Kreis gezogen hat, weist für diese Erkenntniß zwar auf ein Jenseits hin, aber dieses faßt sie selbst auf endliche Weise, als ein abstractes, höchstes Wesen, dem gar kein Charakter zukommt. Die Aufklärung — diese ist nämlich die so eben geschilderte Vollendung des endlichen Erkennens — meint Gott recht hoch zu stellen, wenn sie ihn das Unendliche nennt, für welches alle Prädicate unangemessen und unberechtigte Anthropomorphismen seyen. In Wirklichkeit aber hat sie Gott, wenn sie ihn als das höchste Wesen faßt, hohl, leer und arm gemacht.

c. Scheint es nun, daß die Religionsphilosophie sich mit dieser Vernunfttheologie der Aufklärung auf gleichem Boden und somit in demselben Gegensatze gegen den Inhalt der Religion befinde, so ist das ein Schein, der sich sogleich auflöst.

α. Denn von jener vernünftigen Betrachtung der Religion, die nur abstracte Verstandesmetaphysik war, wurde Gott als ein Abstractum gefaßt, welches leere Idealität ist, und dem das Endliche äußerlich gegenübersteht und so machte auch auf diesem Standpuncte die Moral als besondere Wissenschaft das Wissen von dem aus, was auf die Seite des wirklichen Subjects fiel in Rücksicht des Handelns und Verhaltens. Die Seite der Beziehung des Menschen zu Gott stand abgesondert für sich da. Hingegen die denkende Vernunft, die sich nicht mehr abstract hält, sondern vom Glauben des Menschen an die Würde seines Geistes ausgeht und vom Muth der Wahrheit und Freiheit getrieben wird, faßt die Wahrheit als ein Concretes, als Fülle von Inhalt, als Idealität, in welcher die Bestimmt-

heit, das Endliche als Moment enthalten ist. Gott ist ihr daher nicht das Leere, sondern Geist und diese Bestimmung des Geistes bleibt ihr nicht nur ein Wort oder eine oberflächliche Bestimmung, sondern die Natur des Geistes entwickelt sich für sie, indem sie Gott wesentlich als den Dreieinigen erkennt. So wird Gott gefaßt, wie er sich zum Gegenstande seiner selbst macht und dann der Gegenstand in dieser Unterscheidung seiner mit Gott identisch bleibt, Gott sich darin selbst liebt. Ohne diese Bestimmung der Dreieinigkeit wäre Gott nicht Geist und Geist ein leeres Wort. Wird aber Gott als Geist gefaßt, so schließt dieser Begriff die subjective Seite in sich ein, oder entwickelt sich selbst zu derselben und die Religionsphilosophie als denkende Betrachtung der Religion umspannt den gesammten bestimmten Inhalt der Religion.

β. Was aber jene Form der denkenden Betrachtung betrifft, welche sich an das Wort der heiligen Schrift hält und dasselbe mit Vernunft zu erklären behauptet, so steht auch mit dieser die Religionsphilosophie nur scheinbar auf gemeinsamem Boden. Denn jene Betrachtung legt aus eigener Machtvollkommenheit ihre Räsonnements der christlichen Lehre zu Grunde und wenn sie auch die biblischen Worte noch bestehen läßt, so bleibt doch die particuläre Meinung die Hauptbestimmung, der sich die vorausgesetzte biblische Wahrheit unterwerfen muß. Es behält daher jenes Räsonnement seine Voraussetzungen und bewegt sich in den Verstandesverhältnissen der Reflexion, ohne daß diese einer Kritik unterworfen werden. Die Religionsphilosophie ist aber als das vernünftige Erkennen der Willkür dieses Räsonnements entgegengesetzt und ist die Vernunft des Allgemeinen, welche auf Einheit dringt.

Die Philosophie ist daher so weit entfernt, sich auf der allgemeinen Heerstraße jener Vernunfttheologie und dieses exegetischen Räsonnements zu befinden, daß diese Richtungen sie vielmehr am meisten bestreiten und zu verdächtigen suchen. Sie

protestiren gegen die Philosophie, aber nur, um sich die Willkür ihres Räsonnements vorzubehalten. Sie nennen die Philosophie etwas Particulares, während dieselbe doch nichts als das vernünftige, wahrhaft allgemeine Denken ist. Sie betrachten die Philosophie als etwas Gespensterartiges, von dem man nicht wisse, was es sey, bei dem es überhaupt nicht geheuer sey, aber mit dieser Vorstellung zeigen sie nur, daß sie es bequemer finden, bei ihren regellosen, willkürlichen Reflexionen, welche die Philosophie nicht gelten läßt, stehen zu bleiben. Haben es doch jene Theologen, die sich mit ihren Räsonnements in der Exegese bewegen, sich bei allen ihren Einfällen auf die Bibel berufen, wenn sie gegen die Philosophie die Möglichkeit des Erkennens läugnen, so weit gebracht und so sehr das Ansehen der Bibel herabgesetzt, daß, wenn es so wäre und nach richtiger Erklärung der Bibel keine Erkenntniß der Natur Gottes möglich wäre, der Geist sich nach einer andern Quelle umsehen müßte, um eine inhaltsvolle Wahrheit zu gewinnen.

γ. In der Weise wie jene Verstandesmetaphysik und die räsonnirende Exegese kann daher die Religionsphilosophie der positiven Religion und der Lehre der Kirche, die ihren Inhalt noch bewahrt hat, nicht entgegenstehen. Es wird sich vielmehr zeigen, daß sie der positiven Lehre unendlich näher steht, als auf den ersten Anblick scheint, ja daß die Wiederherstellung der vom Verstande auf das Minimum reducirten Kirchenlehre so sehr ihr Werk ist, daß sie gerade um dieses ihres wahrhaften Inhalts wegen von der nur verständigen Vernunfttheologie als Verdüsterung des Geistes verschrieen wird. Die Angst des Verstandes und sein Haß gegen die Philosophie kommt aus der Besorgniß her, daß er sieht, sie führe sein Reflectiren auf den Grund zurück, d. h. zum Affirmativen, worin es zu Grunde geht und komme doch zu einem Inhalte, zu einer Erkenntniß der Natur Gottes, nachdem aller Inhalt bereits aufgehoben zu seyn schien. Jeder Inhalt erscheint dieser negativen Richtung

als Verfinsterung des Geistes, während sie doch nur in der Nacht, die sie Aufklärung nennt, bleiben will und da allerdings den Strahl des Lichts der Erkenntniß für feindselig halten muß.

Hier genüge es, über den vermeintlichen Gegensatz der Religionsphilosophie und der positiven Religion nur zu bemerken, daß es nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geist geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären. Die menschliche Vernunft, das Bewußtseyn seines Wesens ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern. Gott ist ein lebendiger Gott, der wirksam ist und thätig. Die Religion ist ein Erzeugniß des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern Werk des göttlichen Wirkens und Hervorbringens in ihm. Der Ausdruck, daß Gott die Welt als Vernunft regiert, wäre vernunftlos, wenn wir nicht annehmen, daß er sich auch auf die Religion beziehe und der göttliche Geist in der Bestimmung und Gestaltung derselben wirke. Zu diesem Geist steht aber die im Denken vollbrachte Ausbildung der Vernunft nicht in Gegensatz und sie kann somit auch nicht von seinem Werk, das er in der Religion hervorgebracht hat, schlechthin verschieden seyn. Je mehr der Mensch im vernünftigen Denken die Sache selbst in sich walten läßt, auf seine Particularität Verzicht leistet, sich als allgemeines Bewußtseyn verhält, seine Vernunft nicht das Ihrige im Sinne eines Besonderen sucht, um so weniger wird sie in jenen Gegensatz fallen; denn sie, die Vernunft, ist selbst die Sache, der Geist, der göttliche Geist. Die Kirche oder die Theologen mögen diesen Succurs verschmähen oder es übelnehmen, wenn ihre Lehre vernünftig ge-

macht wird, sie können sogar mit stolzer Ironie die Bemühungen der Philosophie, wenn sie nicht feindlich gegen die Religion gerichtet sind, sondern vielmehr deren Wahrheit ergründen wollen, zurückweisen und die „gemachte" Wahrheit bespötteln; aber dieß Verschmähen hilft nichts mehr und ist Eitelkeit, wenn einmal das Bedürfniß der Erkenntniß und der Zwiespalt derselben mit der Religion erwacht ist. Da hat die Einsicht ihre Rechte, die auf keine Weise mehr verweigert werden können, und ist der Triumph der Erkenntniß die Versöhnung des Gegensatzes.

Obwohl sich nun die Philosophie als Religionsphilosophie so sehr von den verständigen Richtungen, die der Religion im Grunde feindlich entgegen sind, unterscheidet und keineswegs ein so Gespensterartiges ist, als das man sie gewöhnlich sich vorstellt, so sehen wir doch noch heutiges Tages den stärksten Gegensatz der Philosophie und Religion als Schibboleth der Zeit gesetzt. Alle Principien des religiösen Bewußtseyns, die sich gegenwärtig ausgebildet haben, — mögen ihre Formen sich gegen einander noch so sehr unterscheiden — kommen doch darin überein, daß sie die Philosophie befeinden, von der Beschäftigung mit der Religion auf jeden Fall abzuhalten suchen, und so ist es noch unser Geschäft, die Philosophie in ihrem Verhältniß zu diesen Zeitprincipien zu betrachten. Wir haben uns von dieser Betrachtung um so mehr Glück zu versprechen, weil sich zeigen wird, daß bei aller jener Befeindung der Philosophie, mag sie auch von noch so vielen Seiten, ja von fast allen Seiten des gegenwärtigen Bewußtseyns herkommen, dennoch jetzt die Zeit gekommen ist, wo die Philosophie theils auf eine unbefangene, theils auf eine glückliche und gedeihliche Weise sich mit der Religion beschäftigen kann. Denn jene Gegner sind entweder jene Formen des entzweiten Bewußtseyns, das wir oben betrachtet haben. Sie stehen theils auf dem Standpunkt der Verstandesmetaphysik, für welche Gott ein Leeres

und der Inhalt verschwunden ist, theils auf dem Standpunkt des Gefühls, welches nach dem Verlust des absoluten Inhalts sich in seine leere Innerlichkeit zurückgezogen hat, aber mit jener Metaphysik in dem Resultate übereinstimmt, daß jede Bestimmung dem ewigen Inhalt — denn er ist ja nur ein Abstractum — unangemessen sey. Oder wir werden sogar sehen, wie die Behauptungen der Gegner der Philosophie nichts Anderes enthalten, als was die Philosophie für ihr Princip und als Grundlage für ihr Princip enthält. Dieser Widerspruch, daß die Gegner der Philosophie die von ihr überwundenen Gegner der Religion sind und daß sie doch an sich das Princip der philosophischen Erkenntniß in ihren Reflexionen besitzen, ist darin begründet, daß sie das geschichtliche Element sind, aus welchem heraus das vollendete philosophische Denken sich gestaltet hat.

III.

Das Verhältniß der Philosophie der Religion zu den Zeitprincipien des religiösen Bewußtseyns.

Wenn die Philosophie in unsrer Zeit wegen ihrer Beschäftigung mit der Religion befeindet wird, so kann uns das nach dem allgemeinen Charakter der Zeit freilich nicht auffallen. Jeder, der es versucht, mit der Erkenntniß Gottes sich zu befassen und die Natur desselben denkend zu begreifen, muß dessen gewärtig seyn, daß man entweder darauf nicht Acht hat oder sich gegen ihn wendet und verbindet.

Je mehr sich die Erkenntniß der endlichen Dinge ausgebreitet hat, indem die Ausdehnung der Wissenschaften fast grenzenlos geworden ist und alle Gebiete des Wissens zum Unübersehbaren erweitert sind, um so mehr hat sich der Kreis des Wissens von Gott verengt. Es hat eine Zeit gegeben, wo alles Wissen Wissenschaft von Gott gewesen ist. Unsre Zeit hat dagegen das Ausgezeichnete, von Allem und Jedem, von einer unendlichen Menge von Gegenständen zu wissen, nur nichts von Gott. Früher hatte der Geist darin sein höchstes

Interesse, von Gott zu wissen und seine Natur zu ergründen, er hatte und fand keine Ruhe als in dieser Beschäftigung, er fühlte sich unglücklich, wenn er dieß Bedürfniß nicht befriedigen konnte, die geistigen Kämpfe, welche das Erkennen Gottes im Innern hervorruft, waren die höchsten, die der Geist kannte und in sich erfuhr, und alles andere Interesse und Erkennen wurde für gering geachtet. Unsre Zeit hat dieß Bedürfniß, die Mühen und Kämpfe desselben beschwichtigt, wir sind damit fertig geworden und es ist abgethan. Was Tacitus von den alten Deutschen sagte, daß sie securi adversus deos gewesen, das sind wir in Rücksicht des Erkennens wieder geworden: securi adversus deum.

Es macht unserm Zeitalter keinen Kummer mehr, von Gott Nichts zu erkennen, vielmehr gilt es für die höchste Einsicht, daß diese Erkenntniß sogar nicht möglich sey. Was die christliche Religion für das höchste, absolute Gebot erklärt: Ihr sollt Gott erkennen, das gilt als eine Thorheit. Christus sagt: ihr sollt vollkommen seyn, wie mein Vater im Himmel vollkommen ist: diese hohe Forderung ist der Weisheit unsrer Zeit ein leerer Klang. Sie hat aus Gott ein unendliches Gespenst gemacht, das fern von uns ist, und ebenso die menschliche Erkenntniß zu einem eiteln Gespenste der Endlichkeit, oder zu einem Spiegel, in den nur Schemen, nur die Erscheinungen fallen. Wie sollen wir daher noch das Gebot achten und seinen Sinn fassen, wenn es heißt: ihr sollt vollkommen seyn, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, da wir vom Vollkommenen Nichts erkennen, unser Wissen und Wollen nur durchaus an die Erscheinung angewiesen ist und die Wahrheit schlechterdings nur ein Jenseits seyn und bleiben soll. Und was, müssen wir weiter fragen, was wäre denn sonst der Mühe werth zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?

Diesen Standpunkt muß man, dem Inhalte nach, für die letzte Stufe der Erniedrigung des Menschen achten, bei

welcher er freilich um so hochmüthiger zugleich ist, als er sich diese Erniedrigung als das Höchste und als seine wahre Bestimmung erwiesen zu haben glaubt. Obwohl aber solcher Standpunkt schnurstracks der großen Natur der christlichen Religion entgegen ist, denn nach dieser sollen wir Gott, seine Natur und sein Wesen erkennen und diese Erkenntniß als das Allerhöchste achten — der Unterschied, ob dieß Wissen durch Glauben, Autorität, Offenbarung oder durch Vernunft herbeigeführt werde, ist hier gleichgültig — obwohl dieser Standpunkt also ebenso mit dem Inhalt, den die Offenbarung von der göttlichen Natur giebt, als mit dem Vernünftigen fertig geworden ist, so hat er sich doch nach allen seinen niedrigen Verzweigungen in der blinden Anmaßung, die ihm eigen ist, nicht gescheut, sich gegen die Philosophie zu kehren, die doch die Befreiung des Geistes aus jener schmachvollen Erniedrigung ist und die Religion aus der Stufe des tiefsten Leidens, das sie auf jenem Standpunkt hat erfahren müssen, wieder hervorgezogen hat. Selbst die Theologen, die noch in jenem Stadium der Eitelkeit nur zu Hause sind, haben es gewagt, die Philosophie ihrer zerstörenden Tendenz wegen anzuklagen, Theologen, die nichts von dem Gehalte mehr besitzen, der zerstört werden könnte. Um diese nicht nur unbegründeten, sondern noch mehr leichtfertigen und gewissenlosen Einwürfe zurückzuweisen, brauchen wir nur kurz zuzusehen, wie die Theologen vielmehr Alles gethan haben, um das Bestimmte der Religion aufzulösen, indem sie 1) die Dogmen in den Hintergrund geschoben oder für gleichgültig erklärt haben — oder dieselben 2) nur als fremde Bestimmungen Anderer und als bloße Erscheinungen einer vergangenen Geschichte betrachten. Wenn wir so auf die Seite des Inhalts reflectirt und gesehen haben, wie diesen die Philosophie wiederherstellt und vor den Verwüstungen der Theologie sicher stellt, werden wir 3) auf die Form jenes

Standpunktes reflectiren und hier sehen, wie die Richtung, die von der Form aus die Philosophie befeindet, über sich selbst so **unwissend** ist, daß sie nicht einmal weiß, wie sie an sich gerade das **Princip** der Philosophie in sich enthält.

1. Die Philosophie und die gegenwärtige Gleichgültigkeit der bestimmten Dogmen.

Wird also der Philosophie im Verhältniß zur Religion der Vorwurf gemacht, daß der Inhalt der Lehre der geoffenbarten positiven Religion, ausdrücklich der christlichen, durch sie herabgesetzt werde, daß sie die Dogmen der christlichen Religion zerstöre und verderbe, so ist dieß Hinderniß aus dem Wege geräumt, und zwar von der neueren Theologie selbst. Es sind sehr wenige Dogmen von dem früheren System der kirchlichen Confessionen mehr in der Wichtigkeit übrig gelassen worden, die ihnen früher beigelegt wurde, und keine anderen Dogmen an die Stelle gesetzt. Leicht kann man sich überzeugen, wenn man betrachtet, was jetzt die kirchlichen Dogmen wirklich gelten, daß in der allgemeinen Religiosität eine weitgreifende, beinahe **universelle Gleichgültigkeit** gegen sonst für wesentlich gehaltene Glaubenslehren eingetreten ist. Einige Beispiele werden dieß zeigen.

Christus wird zwar noch immerfort als Mittler, Versöhner und Erlöser zum Mittelpunkt des Glaubens gemacht, aber das, was sonst Werk der Erlösung hieß, hat eine sehr prosaische und nur psychologische Bedeutung erhalten, so daß von der alten Kirchenlehre gerade das Wesentliche ausgelöscht wurde, wenn auch die erbaulichen Worte beibehalten wurden.

„Große Energie des Charakters, Standhaftigkeit in der Ueberzeugung, für die er sein Leben nicht geachtet" — dieß sind die allgemeinen Kategorien, durch die Christus auf den Boden, zwar nicht des gewöhnlichen alltäglichen aber doch menschlichen Handelns überhaupt und moralischer Absichten, in den Kreis einer Handlungsweise, deren auch Heiden, wie So-

krates, fähig gewesen sind, herabgezogen ist. Wenn Christus auch bei vielen der Mittelpunkt des Glaubens und der Andacht im tieferen Sinne ist, so schränkt sich das Ganze des Christlichen auf diese Richtung der Andacht ein und die wichtigen Lehren von der Dreieinigkeit, von der Auferstehung des Leibes, die Wunder im A. und N. Testament sind als gleichgültig vernachlässigt und haben ihre Wichtigkeit verloren. Die Gottheit Christi, das Dogmatische, das der christlichen Religion Eigene wird bei Seite gesetzt oder auf etwas nur Allgemeines zurückgeführt. Ja, nicht nur auf der Seite der Aufklärung ist das geschehen, sondern es geschieht selbst von Seiten der frömmeren Theologen. Die Dreieinigkeit sey von der alexandrinischen Schule, von den Neuplatonikern in die christliche Lehre hereingekommen, sagen diese mit jener. Wenn aber auch zugegeben werden muß, daß die Kirchenväter die griechische Philosophie studirt haben, so ist es zunächst doch gleichgültig, woher jene Lehre gekommen sey; die Frage ist allein die, ob sie an und für sich wahr ist; aber das wird nicht untersucht und doch ist jene Lehre die Grundbestimmung der christlichen Religion.

Wenn ein großer Theil dieser Theologen veranlaßt würde, die Hand aufs Herz gelegt, zu sagen: ob sie den Glauben an die Dreieinigkeit für unumgänglich nothwendig zur Seligkeit halten, ob sie glauben, daß Abwesenheit des Glaubens daran zur Verdammniß führe, so kann es nicht zweifelhaft seyn, was die Antwort ist.

Selbst ewige Seligkeit und ewige Verdammniß sind Worte, die man in guter Gesellschaft nicht gebrauchen darf, sie gelten für ἄῤῥητα, für solche, die man Scheu trägt auszusprechen. Wenn man die Sache auch nicht läugnen will, so wird man sich doch genirt finden, wenn man ausdrücklich veranlaßt werden sollte, sich affirmativ auszusprechen.

In den Glaubenslehren dieser Theologen wird man finden,

daß die Dogmen bei ihnen sehr dünne geworden und zusammengeschrumpft sind, wenn auch sonst viel Worte gemacht werden.

Wenn man eine Menge von Erbauungsbüchern, Predigt-Sammlungen, worin die Grundlagen der christlichen Religion vorgetragen werden sollen, vornimmt und man die Schriften der Mehrzahl nach Gewissen beurtheilen soll und sagen, ob man in einem großen Theile dieser Literatur die Grundlehren des Christenthums im rechtgläubigen Sinne ohne Zweideutigkeit und Hinterthüre enthalten und ausgesprochen finde, so ist die Antwort ebenfalls nicht zweifelhaft.

Es scheint, daß die Theologen selbst, nach der allgemeinen Bildung der meisten, solche Wichtigkeit, die sonst auf die Hauptlehren des positiven Christenthums gelegt wurde, als sie auch dafür galten, — nur dann darein legen, wenn diese Lehren durch unbestimmten Schein in Nebel gestellt sind. Galt nun die Philosophie immer für die Gegnerin der Kirchenlehren, so kann sie nicht mehr Gegnerin seyn, da in der allgemeinen Ueberzeugung die Lehren nicht mehr gelten, denen sie verderbendrohend schien. Nach dieser Seite sollte also für die Philosophie ein großer Theil der Gefahr beseitigt seyn, wenn sie jene Dogmen begreifend betrachtet, und sie kann sich unbefangener in Ansehung der Dogmen verhalten, die bei den Theologen selbst so sehr in ihrem Interesse gesunken sind.

2. Die historische Behandlung der Dogmen.

Das größte Zeichen aber, daß die Wichtigkeit dieser Dogmen gesunken ist, giebt sich uns darin zu erkennen, daß sie vornehmlich historisch behandelt und in das Verhältniß gestellt werden, daß es die Ueberzeugungen seyen, die Anderen angehören, daß es Geschichten sind, die nicht in unserm Geiste selbst vorgehen, nicht das Bedürfniß unsers Geistes in Anspruch nehmen. Was das Interesse ist, ist dieß, wie es sich bei Anderen verhält, bei Anderen gemacht hat, — diese zufällige

Entstehung und Erscheinung; über die Frage, was man selbst für eine Ueberzeugung habe, wundert man sich.

Die absolute Entstehungsweise aus der Tiefe des Geistes und so die Nothwendigkeit, Wahrheit dieser Lehren, die sie auch für unsern Geist haben, ist bei der historischen Behandlung auf die Seite geschoben: sie ist mit vielem Eifer und Gelehrsamkeit mit diesen Lehren beschäftigt, aber nicht mit dem Inhalt, sondern mit der Aeußerlichkeit der Streitigkeiten darüber und mit den Leidenschaften, die sich an diese äußerliche Entstehungsweise angeknüpft haben. Da ist die Theologie durch sich selbst niedrig genug gestellt. Wird das Erkennen der Religion nur historisch gefaßt, so müssen wir die Theologen, die es bis zu dieser Fassung gebracht haben, wie Comtoirbediente eines Handlungshauses ansehen, die nur über fremden Reichthum Buch und Rechnung führen, die nur für Andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen; sie erhalten zwar Salair; ihr Verdienst ist aber nur zu dienen und zu registriren, was das Vermögen Anderer ist. Solche Theologie befindet sich gar nicht mehr auf dem Felde des Gedankens, hat es nicht mehr mit dem unendlichen Gedanken an und für sich, sondern mit ihm nur als einer endlichen Thatsache, Meinung, Vorstellung u. s. f. zu thun. Die Geschichte beschäftigt sich mit Wahrheiten, die Wahrheiten waren, nämlich für Andere, nicht mit solchen, welche Eigenthum wären derer, die sich damit beschäftigen. Mit dem wahrhaften Inhalt, mit der Erkenntniß Gottes haben es jene Theologen gar nicht zu thun. So wenig der Blinde das Gemälde sieht, wenn er auch den Rahmen betastet, so wenig wissen sie von Gott. Sie wissen nur, wie ein bestimmtes Dogma von diesem oder jenem Concil festgesetzt ist, welche Gründe die Beisitzer eines solchen Concils dazu hatten, wie diese oder jene Ansicht zur Herrschaft kam. Man hat es dabei immer wohl mit der Religion zu thun, und doch ist es nicht die Religion selbst, was dabei in

Betracht kommt. Sie erzählen uns viel von der Geschichte des Malers eines Gemäldes, von dem Schicksal des Gemäldes selber, welchen Preis es zu verschiedenen Zeiten hatte, in welche Hände es gekommen ist, aber vom Gemälde selbst lassen sie uns nichts sehen.

In der Philosophie und Religion ist es aber wesentlich darum zu thun, daß der Geist mit dem allerhöchsten Interesse selbst in innere Beziehung trete, sich nicht nur mit etwas ihm Fremden beschäftige, sondern aus dem Wesentlichen seinen Inhalt ziehe und sich der Erkenntniß für würdig halte. Da ist es dem Menschen dann um den Werth seines eigenen Geistes zu thun und darf er sich nicht demüthig draußen halten und in der Entfernung herumdrücken.

3. Die Philosophie und das unmittelbare Wissen.

Könnte es wegen der Inhaltslosigkeit des betrachteten Standpunktes scheinen, daß wir seine Vorwürfe, die er gegen die Philosophie erhebt, nur erwähnten, um ausdrücklich gegen ihn auszusprechen, daß wir den Zweck haben und nicht aufgeben, das Gegentheil von dem zu thun, was er für das Höchste hält — nämlich Gott zu erkennen, so hat er doch an seiner Form eine Seite an sich, wo er für uns wirklich ein vernünftiges Interesse haben muß, und nach dieser Seite ist die neuere Stellung der Theologie noch günstiger für die Philosophie. Damit nämlich, daß alle objective Bestimmtheit in die Innerlichkeit der Subjectivität zusammengefallen ist, ist die Ueberzeugung verbunden, daß Gott in dem Menschen unmittelbar offenbart, daß die Religion eben dieß sey, daß der Mensch unmittelbar von Gott wisse: dieß unmittelbare Wissen nennt man Vernunft, auch Glauben, aber in anderem Sinne, als die Kirche den Glauben nimmt. Alles Wissen, alle Ueberzeugung, Frömmigkeit, heißt es nun auf diesem Standpunkt, beruhe darauf, daß im Geiste als solchem

unmittelbar mit dem Bewußtseyn seiner selbst das Bewußtseyn von Gott sey.

a. Diese Behauptung in directem Sinne, ohne daß sie eine polemische Richtung gegen die Philosophie sich gegeben, gilt als solche, die keines Beweises, keiner Erhärtung bedürfe. Diese allgemeine Vorstellung, die jetzt Vorurtheil geworden, enthält die Bestimmung, daß der höchste, der religiöse Inhalt sich im Geiste selbst kund giebt, daß der Geist im Geiste und zwar in diesem meinem Geiste sich manifestirt, daß dieser Glaube in meiner tiefsten Eigenheit seine Quelle, Wurzel hat und daß er mein Eigenstes und als solches vom Bewußtseyn des reinen Geistes untrennbar ist.

Daß das Wissen unmittelbar in mir selbst sey, damit ist alle äußere Autorität, alle fremdartige Beglaubigung hinweggeworfen; was mir gelten soll, muß seine Bewährung in meinem Geiste haben, und dazu, daß ich glaube, gehört das Zeugniß meines Geistes. Es kann wohl von außen kommen, aber der äußerliche Anfang ist gleichgültig; soll es gelten, so kann diese Geltung nur auf der Grundlage von allem Wahrhaften, im Zeugniß des Geistes, sich bilden.

Dieß Princip ist das einfache Princip des philosophischen Erkennens selbst und die Philosophie verwirft es nicht nur nicht, sondern es macht eine Grundbestimmung in ihr selbst aus. Auf diese Weise ist es überhaupt als ein Gewinn, eine Art von Glück anzusehen, daß Grundprincipien der Philosophie selbst in der allgemeinen Vorstellung leben und zu allgemeinen Vorurtheilen geworden sind, so daß das philosophische Princip um so leichter die Zustimmung der allgemeinen Bildung erwarten kann. In dieser allgemeinen Disposition des Geistes der Zeit hat die Philosophie daher nicht nur eine äußerlich günstige Stellung gewonnen — um das Aeußerliche ist es ihr nie zu thun, am wenigsten da, wo sie und die Beschäftigung mit ihr selbst als Staatsanstalt existirt — sondern

innerlich ist sie begünstigt, wenn ihr Princip schon von selbst im Geiste und in den Gemüthern als Voraussetzung lebt. Denn das ist ihr mit jener Bildung gemeinschaftlich, daß die Vernunft der Ort des Geistes sey, wo Gott sich dem Menschen offenbart.

b. Aber das Princip des unmittelbaren Wissens bleibt nicht bei dieser einfachen Bestimmtheit, diesem unbefangenen Inhalt stehen und spricht sich nicht bloß affirmativ aus, sondern tritt polemisch gegen das Erkennen auf und ist insbesondere gegen das Erkennen und Begreifen Gottes gerichtet: es soll nicht nur so geglaubt und unmittelbar gewußt werden, es wird nicht nur behauptet, daß mit dem Selbstbewußtseyn das Bewußtseyn Gottes verknüpft sey, sondern daß das Verhältniß zu Gott nur ein unmittelbares sey. Die Unmittelbarkeit des Zusammenhangs wird ausschließend gegen die andere Bestimmung der Vermittelung genommen und der Philosophie, weil sie ein vermitteltes Wissen sey, dann nachgesagt, sie sey nur ein endliches Wissen von Endlichem.

Sodann soll die Unmittelbarkeit dieses Wissens dabei stehen bleiben, daß man wisse, daß Gott ist, nicht was er ist; der Inhalt, die Erfüllung in der Vorstellung von Gott ist negirt. Erkennen nennen wir dieß, daß von einem Gegenstande nicht nur gewußt wird, daß er ist, sondern auch, was er ist, und daß, was er ist, nicht nur überhaupt so gewußt wird, daß man eine gewisse Kenntniß, Gewißheit hat, was er ist, sondern das Wissen von seinen Bestimmungen, seinem Inhalt muß ein erfülltes, bewährtes seyn, worin die Nothwendigkeit des Zusammenhangs dieser Bestimmungen gewußt wird.

Betrachten wir nun genauer, was in der Behauptung des unmittelbaren Wissens liegt, so soll das Bewußtseyn sich in der Art auf seinen Inhalt beziehen, daß es selbst und dieser Inhalt, Gott unzertrennlich sind. Diese Beziehung überhaupt, Wissen von Gott und diese Untrennbarkeit des Bewußtseyns

von diesem Inhalt ist das, was wir Religion überhaupt nennen. Es liegt aber auch in jener Behauptung, daß wir bei der Betrachtung der Religion als solcher stehen bleiben sollen, näher bei der Betrachtung der Beziehung auf Gott und es soll nicht fortgegangen werden zum Erkennen Gottes, nicht zum göttlichen Inhalt, wie dieser in ihm selbst wesentlich wäre.

In diesem Sinne wird weiter gesagt: wir können nur unsre Beziehung zu Gott wissen, nicht, was Gott selbst ist; und nur unsre Beziehung zu Gott falle in das, was Religion überhaupt heißt. Damit geschieht es, daß wir heutiges Tages nur von Religion sprechen hören, nicht Untersuchungen finden, was die Natur Gottes, Gott in ihm selbst sey, wie die Natur Gottes bestimmt werden müsse. Gott als solcher wird nicht selbst zum Gegenstand gemacht, das Wissen breitet sich nicht innerhalb dieses Gegenstandes aus und zeigt in ihm nicht unterschiedene Bestimmungen auf, so daß er selbst als das Verhältniß dieser Bestimmungen und als Verhältniß in sich selbst gefaßt würde. Gott ist nicht vor uns als Gegenstand der Erkenntniß, sondern nur unsre Beziehung auf Gott, unser Verhältniß zu ihm, und während der Ausführungen über die Natur Gottes immer weniger geworden sind, wird jetzt nur gefordert, der Mensch solle Religion haben, bei der Religion bleiben und es solle nicht zu einem göttlichen Inhalt fortgegangen werden.

c. Nehmen wir aber heraus, was im Satze des unmittelbaren Wissens liegt, was unmittelbar damit gesagt ist, so ist eben Gott ausgesprochen in Beziehung auf das Bewußtseyn, so daß diese Beziehung ein Untrennbares sey, oder daß wir beides betrachten müssen. Es ist damit erstlich der wesentliche Unterschied, den der Begriff der Religion enthält: einer Seits subjectives Bewußtseyn und andrer Seits Gott als Gegenstand an sich anerkannt. Zugleich aber wird gesagt, es sey eine wesentliche Beziehung zwischen

beiden, und diese unzertrennliche Beziehung der Religion sey es, worauf es ankomme, nicht auf das, was man von Gott meine, sich einfallen lasse.

Was nun diese Behauptung als ihren eigentlichen wahren Kern enthält, ist die philosophische Idee selbst, nur daß diese vom unmittelbaren Wissen in einer Beschränkung zurückgehalten wird, welche durch die Philosophie aufgelöst und in ihrer Einseitigkeit und Unwahrheit aufgezeigt wird. Dem philosophischen Begriff nach ist Gott Geist, concret, und wenn wir näher fragen, was Geist ist, so ist der Grundbegriff vom Geiste der, dessen Entwickelung die ganze Religionslehre ist. Vorläufig können wir sagen, der Geist ist dieß: sich zu manifestiren, für den Geist zu seyn. Der Geist ist für den Geist und zwar nicht nur auf äußerliche zufällige Weise, sondern er ist nur insofern Geist, als er für den Geist ist; dieß macht den Begriff des Geistes selbst aus. Oder, um es mehr theologisch auszudrücken, Gott ist Geist wesentlich, insofern er in seiner Gemeinde ist. Man hat gesagt, die Welt, das sinnliche Universum, müsse Zuschauer haben und für den Geist sein, so muß Gott noch viel mehr für den Geist seyn.

Es kann somit die Betrachtung nicht einseitig seyn bloß Betrachtung des Subjects nach seiner Endlichkeit, nach seinem zufälligen Leben, sondern insofern es den unendlichen, absoluten Gegenstand zum Inhalt hat. Denn wird das Subject für sich betrachtet, so wird es im endlichen Wissen, im Wissen von Endlichem betrachtet. Ebenso wird auch behauptet, man solle Gott andrer Seits nicht für sich selbst betrachten, man wisse von Gott nur in Beziehung auf das Bewußtseyn, so setzt die Einheit und Unzertrenntheit beider Bestimmungen, des Wissens von Gott und des Selbstbewußtseyns, selbst voraus, was in der Identität ausgesprochen ist, und ist eben darin die gefürchtete Identität enthalten.

In der That sehen wir so in der Bildung der Zeit als

allgemeines Element den philosophischen Grundbegriff vorhanden und es zeigt sich auch hier, wie die Philosophie nicht in der Form über ihrer Zeit stehe, daß sie etwas von deren allgemeiner Bestimmtheit schlechthin Verschiedenes wäre, sondern Ein Geist geht durch die Wirklichkeit und durch das philosophische Denken, nur daß dieses das wahrhafte Selbstverständniß des Wirklichen ist. Oder es ist Eine Bewegung, von der die Zeit und die Philosophie derselben getragen wird, der Unterschied ist nur der, daß die Bestimmtheit der Zeit noch als zufällig vorhanden erscheint, nicht gerechtfertigt ist und so auch gegen wahrhaft wesentlichen Gehalt noch in einem unversöhnten, feindlichen Verhältnisse stehen kann, während die Philosophie als Rechtfertigung des Princips auch die allgemeine Beruhigung und Versöhnung ist. Wie die lutherische Reformation den Glauben auf die ersten Jahrhunderte zurückführte, so hat das Princip des unmittelbaren Wissens die christliche Erkenntniß auf die ersten Elemente zurückgeführt; wenn aber diese Reduction zunächst noch den wesentlichen Inhalt verflüchtigt, so ist es die Philosophie, welche dieß Princip des unmittelbaren Wissens selbst als Inhalt erkennt und als solchen zu seiner wahrhaften Ausbreitung in sich selbst fortführt.

Die Bewußtlosigkeit dessen aber, was sich der Philosophie entgegensetzt, geht in's Grenzenlose. Gerade Behauptungen, die sich dafür ansehen, die Philosophie zu bestreiten, und ihr am schärfsten entgegengesetzt zu seyn meinen, zeigen sich, wenn man ihren Inhalt ansieht, in ihnen selbst in Uebereinstimmung mit dem, was sie bekämpfen. Das Resultat des Studiums der Philosophie hingegen ist, daß diese Scheidewände, die absolut trennen sollen, durchsichtig werden, daß man, wenn man auf den Grund sieht, absolute Uebereinstimmung findet, wo man meint, es sey der größeste Gegensatz.

B. Vorfragen.

Ehe an die Abhandlung unseres Gegenstandes selbst gegangen werden könne, scheint es unerläßlich zu seyn, mehrere Vorfragen zu erledigen, oder vielmehr Untersuchungen über dieselben in dem Sinne anzustellen, daß es erst von dem Ergebniß dieser Untersuchungen abhängig gemacht werde, ob überhaupt eine solche Abhandlung, eine Vernunfterkenntniß der Religion möglich sey. Es scheint die Untersuchung dieser Fragen und ihre Beantwortung deshalb unumgänglich nothwendig zu seyn, weil sie das philosophische und populare Interesse des Nachdenkens unsrer Zeit vornemlich beschäftigt haben und weil sie die Principien betreffen, auf welchen die Ansichten der Zeit über den religiösen Inhalt wie über die Erkenntniß desselben beruhen. Wenigstens wird es nothwendig seyn, wenn wir solche Untersuchung unterlassen, zu zeigen, daß diese Unterlassung nicht zufällig geschieht, und daß wir das Recht dazu haben, weil das Wesentliche jener Untersuchung in unsre Wissenschaft selbst fällt und alle jene Fragen nur in ihr erledigt werden können.

Wir haben daher hier nur den Hindernissen in das Auge zu sehen, welche die bisher betrachtete Bildung und Ansicht der Zeit der Berechtigung, die Religion begreifend zu erkennen, entgegenstellt.

1. Zunächst haben wir nicht Religion überhaupt als Gegenstand vor uns, sondern positive Religion, von der anerkannt ist, daß sie von Gott gegeben, die auf höherer, als menschlicher Autorität beruht und deshalb außer dem Bereich menschlicher Vernunft und darüber erhaben erscheint. Das erste Hinderniß in dieser Beziehung ist dieß, daß wir zuvor die Befugniß und das Vermögen der Vernunft, sich mit solcher Wahrheit und Lehre einer Religion zu beschäftigen, welche dem Bereich menschlicher Vernunft entzogen seyn soll, zu erhärten hätten. Begreifendes Erkennen kommt aber und muß mit positiver Religion

in Beziehung kommen. Man hat zwar gesagt und sagt noch, positive Religion ist für sich, ihre Lehren lassen wir dahingestellt seyn, respectiren und achten sie, auf der andern Seite stehen die Vernunft und begreifendes Denken und beide sollen nicht in Beziehung kommen und die Vernunft sich nicht auf jene Lehre beziehen. Vormals hat man sich so die Freiheit der philosophischen Untersuchung vorbehalten wollen. Man hat gesagt, sie sey eine Sache für sich, welche der positiven Religion keinen Eintrag thun sollte, und ihr Resultat hat man dann auch wohl der Lehre der positiven Religion unterworfen. Diese Stellung wollen wir aber unsrer Untersuchung nicht geben. Es ist etwas Falsches, daß Beides, der Glaube und die freie philosophische Untersuchung, ruhig neben einander bestehen könne. Es ist ungegründet, daß der Glaube an den Inhalt der positiven Religion bestehen kann, wenn die Vernunft sich von dem Gegentheil überzeugt hat; consequent und richtig hat daher die Kirche dieß nicht aufkommen lassen, daß die Vernunft dem Glauben entgegengesetzt seyn und sich ihm doch unterwerfen könne. Der menschliche Geist ist im Innersten nicht ein so Getheiltes, in dem zweierlei bestehen könnte, was sich widerspricht. Ist der Zwist zwischen der Einsicht und Religion entstanden, so führt er, wenn er nicht in der Erkenntniß geschlichtet wird, zur Verzweiflung, welche an die Stelle der Versöhnung tritt. Diese Verzweiflung ist die einseitig durchgeführte Versöhnung. Man wirft die eine Seite weg, hält die andere allein fest, gewinnt aber dabei nicht wahrhaften Frieden. Entweder wirft dann der in sich entzweite Geist die Forderung der Einsicht weg und will zum unbefangenen, religiösen Gefühl zurückkehren. Das kann aber der Geist nur, wenn er sich Gewalt anthut; denn die Selbständigkeit des Bewußtseyns verlangt Befriedigung, läßt sich nicht gewaltsam hinwegstoßen und dem selbständigen Denken entsagen zu wollen, vermag der gesunde Geist nicht. Das religiöse Gefühl wird

Sehnsucht, Heuchelei und behält das Moment der Nichtbefriedigung. Die andere Einseitigkeit ist Gleichgültigkeit gegen die Religion, die man entweder dahingestellt seyn und auf sich beruhen läßt oder endlich bekämpft. Das ist die Consequenz seichter Seelen.

Dieß ist also die erste Vorfrage, wonach das Recht der Vernunft zu erweisen ist, solche Lehre der Religion zu ihrer Beschäftigung zu machen.

2. In der vorigen Sphäre wird nur behauptet, daß die Vernunft nicht die Wahrheit der Natur Gottes erkennen könne, die Möglichkeit, andere Wahrheiten zu erkennen, wird ihr nicht abgesprochen, nur die höchste Wahrheit soll für sie unerkennbar seyn. Nach einer andern Behauptung wird es der Vernunft aber ganz abgesprochen, Wahrheit überhaupt zu erkennen. Es wird behauptet, daß die Erkenntniß, wenn sie sich auf den Geist an und für sich, auf das Leben, auf das Unendliche beziehe, nur Irrthümer hervorbringt und sich die Vernunft jeden Anspruchs begeben müsse, auf affirmative Weise etwas vom Unendlichen zu fassen; die Unendlichkeit werde durchs Denken aufgehoben, herabgesetzt zu Endlichem. Dieß Resultat in Ansehung der Vernunft, die Verneinung der Vernunft, soll sogar ein Resultat der vernünftigen Erkenntniß selbst seyn. Hiernach müßte man die Vernunft selbst erst untersuchen, ob in ihr die Fähigkeit, Gott zu erkennen, und mithin die Möglichkeit einer Philosophie der Religion liege.

3. Hiermit hängt zusammen, daß man das Wissen von Gott nicht in die begreifende Vernunft stellen soll, sondern daß das Bewußtsein Gottes nur aus dem Gefühl quillt und das Verhältniß des Menschen zu Gott nur in der Sphäre des Gefühls liegt, nicht herüber zu ziehen ist ins Denken. Wenn Gott aus dem Gebiet der vernünftigen Einsicht, der nothwendigen, substantiellen Subjectivität ausgeschlossen ist, so bleibt allerdings nichts übrig, als ihm das Gebiet der zufälligen

Subjectivität, das des Gefühls anzuweisen, und man muß sich dabei nur darüber wundern, daß Gott überhaupt noch Objectivität zugeschrieben wird. Darin sind die materialistischen Ansichten, oder wie sie sonst bezeichnet werden mögen, die empirischen, historischen, naturalistischen, wenigstens consequenter gewesen, daß, indem sie den Geist und das Denken für etwas Materielles genommen und auf Sensationen zurückgeführt zu haben meinen, sie auch Gott für ein Product des Gefühls genommen und ihm die Objectivität abgesprochen haben; das Resultat ist dann der Atheismus gewesen. Gott ist so ein historisches Product der Schwäche, der Furcht, der Freude oder eigennütziger Hoffnung oder Hab- und Herrschsucht. Was nur in meinem Gefühl wurzelt, ist nur für mich, das Meinige, aber nicht sein selbst, nicht selbständig an und für sich. Hiernach scheint es nothwendig, zuvor zu zeigen, daß Gott nicht bloß das Gefühl zur Wurzel hat, nicht bloß mein Gott ist. Die frühere Metaphysik hat daher immer zuerst bewiesen, daß ein Gott ist und nicht bloß ein Gefühl von Gott. Es findet sich so auch die Aufforderung für die Religionsphilosophie, Gott zu beweisen.

Es kann scheinen, als hätten gegen die Philosophie die anderen Wissenschaften darin einen Vortheil, daß ihr Inhalt schon vorher anerkannt ist und daß sie des Beweises vom Seyn des Inhalts überhoben sind. Bei der Arithmetik werden Zahlen, bei der Geometrie Raum, in der Medicin menschliche Körper, Krankheiten von vornherein zugestanden und es wird ihnen nicht zugemuthet, zu erweisen, daß es z. B. einen Raum, Körper, Krankheiten giebt. Die Philosophie überhaupt hat daher scheinbar den Nachtheil, vorher, ehe sie beginnt, ihren Gegenständen ein Seyn sichern zu müssen; wenn man es ihr allenfalls passiren läßt, daß es eine Welt giebt, so wird sie dagegen sogleich in Anspruch genommen, wenn sie ebenso die Wirklichkeit des Unkörperlichen überhaupt, eines von der Materie

freien Denkens und Geistes, noch mehr Gottes voraussetzen wollte. Der Gegenstand der Philosophie ist aber auch nicht von jener Art und soll es nicht seyn, daß er nur vorausgesetzt werden sollte. Die Philosophie und näher die Religionsphilosophie hätte sich also erst ihren Gegenstand zu beweisen und darauf hinzuarbeiten, daß, ehe sie existire, sie beweise, daß sie ist, sie müßte vor ihrer Existenz ihre Existenz beweisen.

Dieß wären nun die Vorfragen, die, wie es scheint, vorher erledigt werden müßten und in deren Erledigung dann erst die Möglichkeit einer Religionsphilosophie läge. Gelten aber solche Gesichtspunkte, so ist Religionsphilosophie unmittelbar unmöglich, da, um ihre Möglichkeit zu zeigen, erst jene Hindernisse beseitigt werden müßten. So scheint es beim ersten Anblick. Wir lassen sie jedoch zur Seite liegen; warum wir dieß thun, ist kürzlich in seinen Hauptmomenten, um diese Schwierigkeit zu heben, zu erwähnen.

Die erste Forderung ist, daß man die Vernunft, das Erkenntnißvermögen vorher untersuche, ehe man an das Erkennen geht. Das Erkennen stellt man sich dann so vor, als ob es mittelst eines Instrumentes geschehe, mit dem man die Wahrheit anfassen will. Näher betrachtet ist aber die Forderung, dieß Instrument erst zu erkennen, ungeschickt. Die Kritik des Erkenntnißvermögens ist eine Stellung der Kantischen Philosophie, überhaupt eine Stellung der Zeit und ihrer Theologie. Man hat geglaubt, hierbei einen großen Fund gemacht zu haben, aber man hat sich getäuscht, wie dieß so oft in der Welt geschieht. Denn gewöhnlich, wenn die Leute einen Einfall haben, den sie für recht gescheut halten, sind sie am thörigsten daran und die Satisfaction besteht darin, daß sie für ihre Thorheit und Unwissenheit sich eine vortreffliche Wendung gefunden haben. Ueberhaupt sind sie unerschöpflich in Wendungen, wenn es darauf ankommt, sich ein gutes Gewissen wegen ihrer Trägheit zu machen und von der Sache wegzukommen.

Die Vernunft soll untersucht werden, wie? Sie soll vernünftig untersucht werden, soll erkannt werden, dieß ist jedoch selbst wieder nur durch vernünftiges Denken möglich, auf jedem andern Wege nicht, und es wird somit eine Forderung gestellt, die sich selbst aufhebt. Wenn wir nicht ans Philosophiren gehen sollten, ohne die Vernunft vernünftig erkannt zu haben, so ist gar nicht anzufangen, denn indem wir erkennen, begreifen wir vernünftig, dieß sollen wir aber lassen, da wir eben die Vernunft erst erkennen sollen. Es ist dieselbe Forderung, die jener Gascogner machte, der nicht eher ins Wasser gehen will, als bis er schwimmen könne. Man kann nicht vernünftige Thätigkeit vorher untersuchen, ohne vernünftig zu seyn.

Hier in der Religionsphilosophie ist näher Gott, Vernunft überhaupt der Gegenstand, denn Gott ist wesentlich vernünftig, Vernünftigkeit, die als Geist an und für sich ist. Indem wir nun über die Vernunft philosophiren, so untersuchen wir das Erkennen, nur thun wir es so, daß wir nicht meinen, wir wollten dieß vorher abmachen, außerhalb des Gegenstandes, sondern das Erkennen der Vernunft ist gerade der Gegenstand, auf den es ankommt. Der Geist ist nur dieß, für den Geist zu seyn; damit ist dann der endliche Geist gesetzt und das Verhältniß des endlichen Geistes, der endlichen Vernunft zur göttlichen erzeugt sich innerhalb der Religionsphilosophie selbst und muß darin abgehandelt werden, und zwar an der nothwendigen Stelle, wo es sich erst erzeugt. Das macht den Unterschied einer Wissenschaft von Einfällen über eine Wissenschaft; diese sind zufällig, insofern sie aber Gedanken sind, die sich auf die Sache beziehen, so müssen sie in die Abhandlung selbst fallen, es sind dann nicht zufällige Gedankenblasen.

Der Geist, der sich zum Gegenstande macht, giebt sich wesentlich die Gestalt des Erscheinens, als eines auf höhere

Weise an den endlichen Geist Kommenden; darin liegt dann, daß der Geist zu einer positiven Religion kommt. Der Geist wird für sich in der Gestalt der Vorstellung, in der Gestalt des Andern, und für das Andere, für das er ist, wird das Positive der Religion hervorgebracht. Ebenso liegt innerhalb der Religion die Bestimmung der Vernunft, wonach sie erkennend, Thätigkeit des Begreifens und Denkens ist; dieser Standpunkt des Erkennens fällt innerhalb der Religion, ebenso der Standpunkt des Gefühls. Das Gefühl ist das Subjective, was mir als diesem Einzelnen angehört und wofür ich mich auf mich berufe; auch dieser Standpunkt, insofern sich Gott diese letzte Vereinzelung des Diesen giebt, des Fühlenden, fällt in die Entwickelung des Religionsbegriffes, weil ein geistiges Verhältniß, Geistigkeit in diesem Gefühl ist. Auch die Bestimmung, daß Gott ist, ist eine Bestimmung, die wesentlich innerhalb der Betrachtung der Religion fällt.

Ueberhaupt aber ist die Religion die letzte und höchste Sphäre des menschlichen Bewußtseyns, es sey Ansicht, Wille, Vorstellen, Wissen, Erkennen, das absolute Resultat, diese Region, wohin der Mensch übergeht, als in die Region der absoluten Wahrheit.

Um dieser allgemeinen Bestimmung willen muß es bereits geschehen seyn, daß das Bewußtseyn in dieser Sphäre sich erhoben habe über das Endliche überhaupt, über die endliche Existenz, Bedingungen, Zwecke, Interessen, ebenso über endliche Gedanken, endliche Verhältnisse aller Art: um in der Religion gegenwärtig zu seyn, muß man diese abgethan haben.

Obwohl nun aber auch für das gewöhnliche Bewußtseyn schon die Religion die Erhebung über das Endliche ist, so geschieht es doch gegen diese Grundbestimmung, wenn gegen die Philosophie überhaupt, insbesondere gegen die Philosophie über Gott, über die Religion gesprochen wird, daß zum Behuf dieses polemischen Sprechens endliche Gedanken, Verhältnisse der

Beschränktheit, Kategorieen und Formen des Endlichen herbeigebracht werden. Aus solchen Formen des Endlichen wird opponirt gegen die Philosophie, besonders gegen die höchste Philosophie, die Philosophie der Religion.

Wir wollen dieß nur mit Wenigem berühren. So eine endliche Form ist z. B. Unmittelbarkeit des Wissens, Thatsache des Bewußtseyns; solche Kategorieen sind die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen, Subject und Object. Allein diese Gegensätze: Endliches oder Unendliches, Subject oder Object sind abstracte Formen, die in diesem absolut reichen, concreten Inhalt, wie die Religion ist, nicht an ihrem Platze sind. Im Geist, Gemüth, das mit Religion zu thun hat, sind vielmehr ganz andere Bestimmungen vorhanden, als Endlichkeit rc., und auf solche Bestimmungen wird doch das gestellt, worauf es in der Religion ankommen soll. Sie müssen allerdings vorkommen, da sie Momente des wesentlichen Verhältnisses sind, welches der Religion zu Grunde liegt; aber die Hauptsache ist, daß ihre Natur vorher längst untersucht und erkannt seyn muß: diese zunächst logische Erkenntniß muß im Rücken liegen, wenn wir es mit Religion wissenschaftlich zu thun haben, mit solchen Kategorieen muß man längst fertig geworden seyn. Aber das Gewöhnliche ist, daß man aus denselben sich erhebt gegen den Begriff, die Idee, das vernünftige Erkennen. Jene Kategorieen werden gebraucht ohne alle Kritik, auf ganz unbefangene Weise, gerade als ob nicht einmal die Kantische Kritik der reinen Vernunft vorhanden wäre, die diese Formen doch wenigstens angefochten und nach ihrer Weise das Resultat gehabt hat, daß man nur Erscheinungen erkennen könne durch diese Kategorieen. Und in der Religion hat man es doch nicht mit Erscheinungen, sondern mit absolutem Inhalt zu thun. Die Kantische Philosophie scheint aber für jenes Räsonnement nur darum dagewesen zu seyn, damit man desto ungescheuter mit jenen Kategorieen verfahren dürfe.

Vollends unpassend, ja abgeschmackt ist es, diese Kategorieen, wie Unmittelbarkeit, Thatsachen des Bewußtseyns, gegen die Philosophie herbeizubringen und ihr zu sagen, daß das Unendliche vom Endlichen, das Object vom Subject verschieden sey, als ob das irgend ein Mensch, ein Philosoph nicht gewußt hätte oder solche Trivialität erst lernen müsse. Dennoch entblödet man sich nicht, dergleichen Gescheutheit triumphirend herbeizubringen, als hätte man damit eine neue Entdeckung gemacht.

Nur das bemerken wir hier, daß solche Bestimmungen wie Endliches und Unendliches, Subject und Object allerdings, — was immer die Grundlage jenes so gescheuten und überklugen Geredes ausmacht — verschieden, aber auch zugleich untrennbar sind. Da haben wir im Physikalischen am Nord- und Südpol des Magnets das Beispiel. So sagt man: jene Bestimmungen sind verschieden wie Himmel und Erde. Das ist richtig; sie sind schlechthin verschieden, aber, wie schon das beigebrachte Bild angiebt, untrennbar: Erde kann man nicht zeigen ohne Himmel und umgekehrt.

Es ist schwer, mit Solchen, die gegen die Religionsphilosophie streiten und über sie zu triumphiren meinen, sich einzulassen: denn sie sprechen so geradezu, die Unmittelbarkeit sey doch eben etwas Anderes als Vermittelung, zeigen aber dabei eine zu große Unwissenheit, völlige Unbekanntschaft mit den Formen und Kategorieen, in denen sie ihre Angriffe machen und über die Philosophie aburtheilen. Sie versichern ganz unbefangen, ohne über diese Gegenstände nachgedacht oder in der äußeren Natur und in der inneren Erfahrung ihres Bewußtseyns, ihres Geistes gründlich nachgesehen zu haben, wie diese Bestimmungen darin vorkommen. Die Wirklichkeit ist ihnen nicht präsent, sondern fremd und unbekannt. Ihr gegen die Philosophie feindlich gerichtetes Gerede ist daher Schulgeschwätz, das sich in leere, inhaltslose Kategorieen einhängt,

während wir mit der Philosophie nicht in der sogenannten Schule, sondern in der Welt der Wirklichkeit sind und an dem Reichthum der Bestimmungen derselben nicht ein Joch, in das wir gebannt wären, sondern in ihnen freie Bewegung haben. Und dann sind Diejenigen, welche die Philosophie bekämpfen und verunglimpfen, durch ihr endliches Denken sogar unfähig, einen philosophischen Satz zu fassen, und selbst indem sie seine Worte etwa wiederholen, haben sie ihn verkehrt, denn sie haben seine Unendlichkeit nicht gefaßt, sondern ihre endlichen Verhältnisse hineingetragen. Die Philosophie ist so unverdrossen und giebt sich die große Mühe, daß sie sorgfältig untersucht, was an ihrem Gegner ist. Das ist freilich nach ihrem Begriffe nothwendig und sie befriedigt nur den inneren Drang ihres Begriffes, wenn sie beides, sich und das ihr Entgegengesetzte, erkennt (verum index sui et falsi), aber sie sollte doch als Vergeltung den Gegendienst erwarten können, daß nun auch der Gegensatz von seiner Feindschaft lasse und ruhig ihr Wesen erkenne. Das erfolgt nun freilich nicht und die Großmuth, den Gegner anerkennen zu wollen und feurige Kohlen auf sein Haupt zu sammeln, hilft ihr nichts, denn der Gegner hält nicht still und beharrt auf sich. Allein wenn wir sehen, daß der Gegensatz wie ein Gespenst zerstäubt und sich in Nebel auflöst, so wollen wir dabei nur uns und dem begreifenden Denken Rechenschaft geben, nicht bloß gegen den Andern Recht behalten. Und ihn gar zu überzeugen, diese persönliche Einwirkung auf ihn ist unmöglich, da er in seinen beschränkten Kategorieen stehen bleibt.

Ueber alle jene Formen der Reflexion muß der denkende Geist hinaus seyn, er muß ihre Natur, das wahrhafte Verhältniß kennen, das in ihnen stattfindet, das unendliche Verhältniß, d. i. worin ihre Endlichkeit aufgehoben ist. Dann zeigt es sich auch, daß das unmittelbare Wissen, wie das vermittelte, vollkommen einseitig ist. Das Wahre ist ihre

Einheit, ein unmittelbares Wissen, das ebenso vermittelt ist, vermitteltes, das ebenso einfach in sich, unmittelbare Beziehung auf sich ist. Indem die Einseitigkeit durch solche Verbindung aufgehoben ist, ist es ein Verhältniß der Unendlichkeit. Da ist Vereinung, worin die Verschiedenheit jener Bestimmungen ebenso aufgehoben ist, wie sie zugleich ideell aufbewahrt die höhere Bestimmung haben, zum Pulse der Lebendigkeit, zum Triebe, Bewegung, Unruhe des geistigen wie des natürlichen Lebens zu dienen.

Da wir mit der Religion, dem Höchsten und Letzten, in der folgenden Abhandlung anfangen, so müßten wir nun voraussetzen können, daß die Eitelkeit jener Verhältnisse längst überwunden sey. Aber zugleich, weil wir die Wissenschaft überhaupt nicht von vorn anfangen, sondern die Religion eigens betrachten, so muß auch innerhalb derselben auf das Rücksicht genommen werden, was bei ihr vornemlich für Verstandesverhältnisse in Betracht zu kommen pflegen. —

Mit dieser Verweisung auf die folgende Abhandlung selbst geben wir nun sogleich die allgemeine Uebersicht, die Eintheilung unsrer Wissenschaft.

C. Die Eintheilung.

Es kann nur Eine Methode in aller Wissenschaft seyn, da die Methode der sich explicirende Begriff, nichts Anderes, und dieser nur Einer ist.

Nach den Momenten des Begriffs wird daher die Darstellung und Entwickelung der Religion in drei Theilen geschehen. Wir werden den Begriff der Religion betrachten zuerst im Allgemeinen, dann in seiner Besonderheit als sich theilenden und unterscheidenden Begriff, welches die Seite des Ur-theils, der Beschränktheit, der Differenz und der Endlichkeit ist, und drittens den Begriff, der sich mit sich zusammenschließt, den Schluß oder die Rückkehr des Begriffs aus seiner Bestimmtheit, worin er sich ungleich ist, zu sich selbst, so, daß er zur

Gleichheit kommt mit seiner Form und seine Beschränktheit aufhebt. Dieß ist der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geistes selbst und hätte er diese Bewegung nicht, wäre er das Todte. Der Geist ist, sich zum Gegenstande zu haben, das ist seine Manifestation; aber zunächst ist er da Verhältniß der Gegenständlichkeit und in diesem Verhältnisse ist er Endliches. Das Dritte ist, daß er sich in der Weise Gegenstand ist, daß er in dem Gegenstande mit sich versöhnt, bei sich selbst und damit zu seiner Freiheit gekommen ist: denn Freiheit ist, bei sich selbst zu seyn.

Dieser Rhythmus, in dem sich das Ganze unsrer Wissenschaft und die gesammte Entwickelung des Begriffs bewegt, kehrt aber auch in jedem der drei angegebenen Momente wieder, da jedes derselben in seiner Bestimmtheit an sich die Totalität ist, bis diese im letzten Momente als solche gesetzt ist. Wenn daher der Begriff zuerst in der Form der Einzelheit erscheint oder wenn die Gesammtbewegung unsrer Wissenschaft die ist, daß der Begriff zum Urtheil wird und sich im Schluß vollendet, so wird in jeder Sphäre dieser Bewegung dieselbe Entwickelung der Momente auftreten, nur daß sie in der ersten Sphäre in der Bestimmtheit der Allgemeinheit zusammengehalten wird, in der zweiten Sphäre, in der der Besonderheit, die Momente selbständig erscheinen läßt und erst in der Sphäre der Einzelheit zum wirklichen, sich in der Totalität der Bestimmungen vermittelnden Schluß zurückkehrt.

Diese Eintheilung ist so die Bewegung, Natur und das Thun des Geistes selbst, dem wir, so zu sagen, nur zusehen. Sie ist durch den Begriff nothwendig, die Nothwendigkeit des Fortganges hat sich aber erst in der Entwickelung selbst darzustellen, zu expliciren, beweisen; die Eintheilung, deren unterschiedene Theile und Inhalt wir nun bestimmter angeben wollen, ist daher nur historisch.

I.

Der allgemeine Begriff der Religion.

Das Erste ist der Begriff in seiner Allgemeinheit, welchem erst als das Zweite die Bestimmtheit des Begriffs, der Begriff in seinen bestimmten Formen folgt; diese hangen nothwendig mit dem Begriff selbst zusammen: in philosophischer Betrachtungsweise ist es nicht der Fall, daß das Allgemeine, der Begriff gleichsam Ehrenhalber vornehin gestellt wird. Sonst sind Begriff von Recht, Natur allgemeine Bestimmungen, die vornehin gesetzt werden und mit denen man eigentlich in Verlegenheit ist; man nimmt es aber auch nicht Ernst mit ihnen und hat dann die Vorstellung, daß es auf sie nicht ankommt, sondern auf den eigentlichen Inhalt, die einzelnen Capitel. Der sogenannte Begriff hat weiter keinen Einfluß auf diesen ferneren Inhalt, als daß er nur ungefähr den Boden anzeigt, auf dem man sich befindet mit diesen Materien und verhindert, daß man nicht aus einem andern Boden Inhalt herziehe: der Inhalt, z. B. Magnetismus, Elektricität gilt für die Sache, der Begriff für's Formelle. Bei einer solchen Betrachtungsweise kann aber auch der vorangestellte Begriff, z. B. Recht, zu einem bloßen Namen für den abstractesten, zufälligsten Inhalt werden.

Bei philosophischer Betrachtung ist auch der Anfang der Begriff, aber er ist der Inhalt selbst, die absolute Sache, die Substanz, wie es z. B. der Keim ist, aus dem sich der ganze Baum entwickelt. In diesem sind alle Bestimmungen enthalten, die ganze Natur des Baumes, die Art seiner Säfte, Verzweigung, aber nicht in der Weise präformirt, daß, wenn man ein Mikroscop nimmt, man die Zweige, Blätter im Kleinen sähe, sondern auf geistige Weise. So enthält der Begriff die ganze Natur des Gegenstandes, und die Erkenntniß selbst ist nichts, als die Entwickelung des Begriffs, dessen, was an sich im Begriffe enthalten, noch nicht in Existenz getreten, explicirt, ausgelegt ist. So fangen wir an mit dem Begriffe der Religion.

1. Das Moment der Allgemeinheit.

Das Erste im Begriff der Religion ist selbst wieder das rein Allgemeine, das Moment des Denkens in seiner vollkommenen Allgemeinheit. Nicht dieß oder jenes wird gedacht, sondern das Denken denkt sich selbst, der Gegenstand ist das Allgemeine, welches als thätig das Denken ist. Als Erhebung zu dem Wahren ist die Religion ein Ausgehen von sinnlichen, endlichen Gegenständen; wird dieß bloß ein Fortgehen zu einem Andern, so ist es der schlechte Proceß ins Unendliche und das Gerede, das nicht von der Stelle kommt. Das Denken aber ist Erhebung von dem Beschränkten zu dem schlechthin Allgemeinen und die Religion ist nur durch das Denken und im Denken. Gott ist nicht die höchste Empfindung, sondern der höchste Gedanke; wenn er auch in die Vorstellung herabgezogen wird, so gehört doch der Gehalt dieser Vorstellung dem Reiche des Gedankens an. Der thörigtste Irrwahn unsrer Zeit ist die Meinung, daß das Denken der Religion nachtheilig sey und diese um so sicherer bestehe, je mehr jenes aufgegeben werde. Dieser Mißverstand kommt daher, weil man die höheren geistigen Verhältnisse von Grund aus mißkennt. So nimmt man in Ansehung des Rechts den guten Willen für sich als etwas, das der Intelligenz gegenüberstehe, und traut dem Menschen einen um so mehr wahrhaften guten Willen zu, je weniger er denke. Vielmehr sind Recht und Sittlichkeit allein darin, daß ich ein Denkendes bin, d. h. meine Freiheit nicht als die meiner empirischen Person ansehe, die mir als diesem Besonderen zukäme, wo ich dann den Andern durch List oder Gewalt unterwerfen könnte, sondern daß ich die Freiheit als ein an und für sich Seyendes, Allgemeines betrachte.

Sagen wir nun, die Religion hat das Moment des Denkens in seiner vollkommenen Allgemeinheit in sich und das Unbeschränkt-allgemeine sey der höchste, absolute Gedanke, so machen wir hier noch nicht den Unter-

schied zwischen subjectivem und objectivem Denken. Das Allgemeine ist Gegenstand und ist Denken schlechthin, aber noch nicht in sich entwickelt und fortbestimmt. Alle Unterschiede sind in ihm noch abwesend und aufgehoben, in diesem Aether des Denkens ist alles Endliche vergangen, Alles verschwunden, wie zugleich umfaßt. Aber dieses Element des Allgemeinen ist noch nicht näher bestimmt, aus diesem Wasser und in dieser Durchsichtigkeit hat sich noch nichts gestaltet.

Der Fortgang besteht nun darin, daß dieß Allgemeine sich für sich bestimmt und dieses Sichbestimmen macht dann die Entwickelung der Idee Gottes aus. In der Sphäre der Allgemeinheit ist zunächst die Idee selbst der Stoff des Bestimmens und der Fortgang erscheint in göttlichen Gestalten, aber das Andere, die Gestaltung, wird in der göttlichen Idee, die noch in ihrer Substantialität ist, gehalten und in der Bestimmung der Ewigkeit bleibt es im Schooße der Allgemeinheit.

2. Das Moment der Besonderheit oder die Sphäre der Differenz.

Die Besonderung, die in der Sphäre des Allgemeinen noch zurückgehalten wird, macht daher, wenn sie wirklich als solche zur Erscheinung kommt, das Andere gegen das Extrem der Allgemeinheit aus und dieses andere Extrem ist das Bewußtseyn in seiner Einzelheit als solcher, das Subject nach seiner Unmittelbarkeit, als dieses mit seinen Bedürfnissen, Zuständen, Sünden u. s. f., überhaupt nach seinem ganz empirischen, zeitlichen Charakter.

Die Beziehung beider Seiten in dieser ihrer Bestimmung bin Ich selbst in der Religion. Ich, das Denkende, dieses mich Erhebende, das thätige Allgemeine und Ich, das unmittelbare Subject, sind ein und dasselbe Ich und ferner die Beziehung dieser so hart einander gegenüberstehenden Seiten, das schlechthin endliche Bewußtseyn und Seyn und das

unendliche ist in der Religion für mich. Ich erhebe mich denkend zum Absoluten über alles Endliche und bin unendliches Bewußtseyn und zugleich bin ich endliches Selbstbewußtseyn und zwar nach meiner ganzen empirischen Bestimmung; Beides, sowie ihre Beziehung, ist für mich. Beide Seiten suchen sich und fliehen sich. Einmal z. B. lege ich den Accent auf mein empirisches, endliches Bewußtseyn und stelle mich der Unendlichkeit gegenüber, das andere Mal schließe ich mich von mir aus, verdamme mich und gebe dem unendlichen Bewußtseyn das Uebergewicht. Die Mitte des Schlusses enthält nichts Anderes als die Bestimmung beider Extreme selbst. Es sind nicht die Säulen des Herakles, die sich hart einander gegenüberstehen. Ich bin und es ist in mir für mich dieser Widerstreit und diese Einigung; Ich bin in mir selbst als unendlich gegen mich als endlich und als endliches Bewußtseyn gegen mein Denken als unendliches bestimmt. Ich bin das Gefühl, die Anschauung, die Vorstellung dieser Einigkeit und dieses Widerstreites und das Zusammenhalten der Widerstreitenden, die Bemühung dieses Zusammenhaltens und die Arbeit des Gemüths, dieses Gegensatzes Meister zu werden.

Ich bin also die Beziehung dieser beiden Seiten, welche nicht abstracte Bestimmungen, wie „endlich und unendlich", sondern jede selbst die Totalität sind. Die beiden Extreme sind jedes selbst Ich, das Beziehende, und das Zusammenhalten, Beziehen ist selbst dieß in Einem sich Bekämpfende und dieß im Kampfe sich Einende. Oder, Ich bin der Kampf, denn der Kampf ist eben dieser Widerstreit, der nicht Gleichgültigkeit der Beiden als Verschiedener, sondern das Zusammengebundenseyn beider ist. Ich bin nicht Einer der im Kampf Begriffenen, sondern Ich bin beide Kämpfende und der Kampf selbst. Ich bin das Feuer und Wasser, die sich berühren, und die Berührung und Einheit dessen, was sich schlechthin flieht, und eben diese Berührung ist selbst diese doppelt,

widerstreitend stehende Beziehung als Beziehung der bald getrennten, entzweiten, bald versöhnten und mit sich einigen.

Als Formen dieser Beziehung beider Extreme werden wir aber kennen lernen

1) das Gefühl,
2) die Anschauung,
3) die Vorstellung.

Den gesammten Kreis dieser Beziehungen, insofern er überhaupt als Erhebung des endlichen Bewußtseyns zum Absoluten die Formen des religiösen Bewußtseyns enthält, werden wir, ehe wir ihn betreten, in seiner Nothwendigkeit erkennen müssen. Indem wir diese Nothwendigkeit der Religion aufsuchen, so werden wir dieselbe als gesetzt durch Anderes fassen müssen.

Zwar wird in dieser Vermittlung schon, wenn sie uns den Eingang in den Kreis jener Formen des Bewußtseyns öffnet, die Religion sich als ein Resultat darstellen, welches sich eben aufhebt, Resultat zu seyn, sie wird sich mithin als das Erste darstellen, durch das Alles vermittelt ist und an dem alles Andere hängt. Wir werden so in dem Vermittelten den Gegenstoß der Bewegung und der Nothwendigkeit sehen, die vorwärtsgeht und ebenso zurückstößt. Aber diese Vermittlung der Nothwendigkeit ist nun auch innerhalb der Religion selbst zu setzen, so daß nämlich die Beziehung und der wesentliche Zusammenhang der beiden Seiten, welche der religiöse Geist umschließt, als nothwendig gewußt wird. Die Formen des Gefühls, der Anschauung und Vorstellung, wie sie nothwendig eine aus der andern hervorgehen, treiben sich nun auch zu jener Sphäre fort, in welcher die innere Vermittlung ihrer Momente sich als nothwendig beweist, d. h. zur Sphäre des Denkens, in welcher das religiöse Bewußtseyn sich in seinem Begriff erfassen wird. Diese beiden Vermittlungen der Nothwendigkeit,

deren eine zur Religion **hinführt**, die andere **innerhalb des religiösen Selbstbewußtseyns** selbst geschieht, umschließen daher die Formen des religiösen Bewußtseyns, wie es als Gefühl, Anschauung und Vorstellung **erscheint**.

3. **Die Aufhebung der Differenz oder der Cultus.**

Die Bewegung in der vorhergehenden Sphäre ist überhaupt die Bewegung des Begriffs von Gott, der Idee, sich selbst objectiv zu werden. Diese Bewegung haben wir sogleich in dem Ausdruck der Vorstellung: Gott ist ein Geist. Dieser ist nich ein Einzelner, sondern ist nur Geist, insofern er sich selbst gegen ständlich ist und im Andern sich als sich selbst anschaut. Die höchst Bestimmung des Geistes ist **Selbstbewußtseyn**, welches dies **Gegenständlichkeit** in sich schließt. Gott ist als Idee ei Subjectives für ein Objectives und Objectives für ein Subjective Wenn sich das Moment der Subjectivität weiter bestimmt, s daß der **Unterschied** gemacht ist zwischen Gott als Gegenstan und dem wissenden Geiste, so bestimmt sich in diesem Unte schiede die subjective Seite als diejenige, welche auf die Sei der Endlichkeit fällt und beides steht sich zunächst so gegenübe daß die Trennung den Gegensatz von Endlichkeit und Unen lichkeit ausmacht. Diese Unendlichkeit ist aber, weil sie no mit dem Gegensatz behaftet ist, nicht die wahrhafte; der sul jectiven Seite, welche für sich ist, ist der absolute Gegenstan noch ein **Anderes** und die Beziehung auf denselben ist nic Selbstbewußtseyn. Es ist in diesem Verhältnisse aber auch d **Beziehung** vorhanden, daß das Endliche in seiner Absond rung sich als das **Nichtige** weiß und seinen Gegenstand a das Absolute, als seine **Substanz**. Hier findet zunächst d Verhältniß der Furcht gegen das absolute Object statt, da s gegen dieses die Einzelheit nur als Accidenz oder als ein Vorübergehendes, Verschwindendes weiß. Dieser Standpunkt der Trennung ist aber nicht das Wahrhafte, sondern das sich selbst als nichtig Wissende und deshalb Aufzuhebende und sein Ver-

hältniß ist nicht nur ein negatives, sondern in sich selbst positiv. Das Subject weiß die absolute Substanz, in die es sich aufzuheben hat, zugleich als sein Wesen, als seine Substanz, worin das Selbstbewußtseyn also an sich erhalten ist. Diese Einheit, Versöhnung, Wiederherstellung des Subjects und seines Selbstbewußtseyns, das positive Gefühl des Theilhabens, der Theilnahme an jenem Absoluten und die Einheit mit demselben sich auch wirklich zu geben, diese Aufhebung der Entzweiung macht die Sphäre des Cultus aus. Der Cultus umfaßt dieses gesammte innerliche und äußerliche Thun, welches diese Wiederherstellung zur Einheit zum Zwecke hat. Gewöhnlich faßt man den Ausdruck „Cultus" nur in der beschränktern Bedeutung, daß man darunter nur das äußerliche, öffentliche Handeln versteht und das innere Handeln des Gemüths nicht so sehr hervorhebt. Wir werden aber den Cultus als dieses die Innerlichkeit, wie die äußerliche Erscheinung umspannende Thun fassen, welches überhaupt die Wiederherstellung der Einheit mit dem Absoluten hervorbringt und damit auch wesentlich eine innere Umkehrung des Geistes und Gemüths ist. So enthält der christliche Cultus z. B. nicht nur die Sacramente, kirchlichen Handlungen und Pflichten, sondern er enthält auch die sogenannte Heilsordnung als eine schlechthin innere Geschichte und als eine Stufenfolge von Handlungen des Gemüths, überhaupt eine Bewegung, die in der Seele vorgeht und vorgehen soll.

Diese Seite des Selbstbewußtseyns, also des Cultus und die Seite des Bewußtseyns oder der Vorstellung werden wir aber immer auf jeder Stufe der Religion sich entsprechend finden. Wie der Inhalt des Begriffes von Gott oder das Bewußtseyn bestimmt ist, so ist auch das Verhältniß des Subjects zu ihm oder so ist auch das Selbstbewußtseyn im Cultus bestimmt; das eine Moment ist immer der Abdruck des andern, eines weist auf das andere hin. Beide Weisen,

deren eine zur Religion hinführt, die andere innerhalb des religiösen Selbstbewußtseyns selbst geschieht, umschließen daher die Formen des religiösen Bewußtseyns, wie es als Gefühl, Anschauung und Vorstellung erscheint.

3. Die Aufhebung der Differenz oder der Cultus.

Die Bewegung in der vorhergehenden Sphäre ist überhaupt die Bewegung des Begriffs von Gott, der Idee, sich selbst objectiv zu werden. Diese Bewegung haben wir sogleich in dem Ausdruck der Vorstellung: Gott ist ein Geist. Dieser ist nicht ein Einzelner, sondern ist nur Geist, insofern er sich selbst gegenständlich ist und im Andern sich als sich selbst anschaut. Die höchste Bestimmung des Geistes ist Selbstbewußtseyn, welches diese Gegenständlichkeit in sich schließt. Gott ist als Idee ein Subjectives für ein Objectives und Objectives für ein Subjectives. Wenn sich das Moment der Subjectivität weiter bestimmt, so daß der Unterschied gemacht ist zwischen Gott als Gegenstand und dem wissenden Geiste, so bestimmt sich in diesem Unterschiede die subjective Seite als diejenige, welche auf die Seite der Endlichkeit fällt und beides steht sich zunächst so gegenüber, daß die Trennung den Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit ausmacht. Diese Unendlichkeit ist aber, weil sie noch mit dem Gegensatz behaftet ist, nicht die wahrhafte; der subjectiven Seite, welche für sich ist, ist der absolute Gegenstand noch ein Anderes und die Beziehung auf denselben ist nicht Selbstbewußtseyn. Es ist in diesem Verhältnisse aber auch die Beziehung vorhanden, daß das Endliche in seiner Absonderung sich als das Nichtige weiß und seinen Gegenstand als das Absolute, als seine Substanz. Hier findet zunächst das Verhältniß der Furcht gegen das absolute Object statt, da sich gegen dieses die Einzelheit nur als Accidenz oder als ein Vorübergehendes, Verschwindendes weiß. Dieser Standpunkt der Trennung ist aber nicht das Wahrhafte, sondern das sich selbst als nichtig Wissende und deshalb Aufzuhebende und sein Ver-

hältniß ist nicht nur ein negatives, sondern in sich selbst positiv. Das Subject weiß die absolute Substanz, in die es sich aufzuheben hat, zugleich als sein Wesen, als seine Substanz, worin das Selbstbewußtseyn also an sich erhalten ist. Diese Einheit, Versöhnung, Wiederherstellung des Subjects und seines Selbstbewußtseyns, das positive Gefühl des Theilhabens, der Theilnahme an jenem Absoluten und die Einheit mit demselben sich auch wirklich zu geben, diese Aufhebung der Entzweiung macht die Sphäre des Cultus aus. Der Cultus umfaßt dieses gesammte innerliche und äußerliche Thun, welches diese Wiederherstellung zur Einheit zum Zwecke hat. Gewöhnlich faßt man den Ausdruck „Cultus" nur in der beschränktern Bedeutung, daß man darunter nur das äußerliche, öffentliche Handeln versteht und das innere Handeln des Gemüths nicht so sehr hervorhebt. Wir werden aber den Cultus als dieses die Innerlichkeit, wie die äußerliche Erscheinung umspannende Thun fassen, welches überhaupt die Wiederherstellung der Einheit mit dem Absoluten hervorbringt und damit auch wesentlich eine innere Umkehrung des Geistes und Gemüths ist. So enthält der christliche Cultus z. B. nicht nur die Sacramente, kirchlichen Handlungen und Pflichten, sondern er enthält auch die sogenannte Heilsordnung als eine schlechthin innere Geschichte und als eine Stufenfolge von Handlungen des Gemüths, überhaupt eine Bewegung, die in der Seele vorgeht und vorgehen soll.

Diese Seite des Selbstbewußtseyns, also des Cultus und die Seite des Bewußtseyns oder der Vorstellung werden wir aber immer auf jeder Stufe der Religion sich entsprechend finden. Wie der Inhalt des Begriffes von Gott oder das Bewußtseyn bestimmt ist, so ist auch das Verhältniß des Subjects zu ihm oder so ist auch das Selbstbewußtseyn im Cultus bestimmt; das eine Moment ist immer der Abdruck des andern, eines weist auf das andere hin. Beide Weisen,

von denen die eine nur das objective Bewußtseyn festhält, die andere das reine Selbstbewußtseyn, sind einseitig und heben sich jede an sich selbst auf.

So war es einseitig, wenn die vormalige natürliche Theologie nur Gott als Gegenstand des Bewußtseyns faßte. Diese Betrachtung der Idee Gottes, für welche Gott eigentlich nur das Wesen seyn konnte, wenn sie auch zu den Worten Geist oder Person kam, war inconsequent, denn wirklich durchgeführt hätte sie zu der andern, zur subjectiven Seite, zu der des Selbstbewußtseyns führen müssen.

Eben so einseitig ist es, die Religion nur als etwas Subjectives zu fassen und so die subjective Seite eigentlich zur einzigen zu machen. Hier ist dann der Cultus vollkommen kahl, leer, sein Thun eine Bewegung, die nicht von der Stelle kommt, seine Richtung auf Gott eine Beziehung auf eine Null und ein Schießen in das Blaue. Aber auch dieses nur subjective Thun ist in sich inconsequent und muß sich auflösen. Denn soll die subjective Seite auch nur irgendwie bestimmt seyn, so liegt es im Begriff des Geistes, daß er Bewußtseyn ist und seine Bestimmtheit ihm Gegenstand wird. Je reicher das Gemüth wäre, je mehr bestimmt, desto reicher müßte ihm dann auch der Gegenstand seyn. Die Absolutheit jenes Gefühls, das substantiell seyn soll, müßte ferner gerade das enthalten, daß es sich von seiner Subjectivität losmacht, denn das Substantielle, das ihm eigen seyn soll, ist gerade gegen das Accidentelle des Meinens und der Neigung gerichtet und ist vielmehr das an und für sich Feste, von unserm Gefühl, unsrer Empfindung Unabhängige und das Objective, das an und für sich besteht. Bleibt das Substantielle nur im Herzen eingeschlossen, so ist es nicht als das Höhere anerkannt und Gott ist selbst nur etwas Subjectives und die Richtung der Subjectivität bleibt höchstens ein Linienziehen ins Leere. Denn das Anerkennen eines Höheren, das dabei noch ausge-

sprochen werden mag, dieß Anerkennen eines Unbestimmten, diese Linien, die danach hingezogen werden, haben keinen Halt, keine Verbindung durch das Objective selbst und sind und bleiben einseitig unser Thun, unsere Linien, ein Subjectives, und das Endliche kommt nicht zur wahrhaften, wirklichen Entäußerung seiner selbst, während im Cultus der Geist im Gegentheil sich von seiner Endlichkeit losmachen und in Gott sich fühlen und wissen soll. Wenn das Fürsichbestehende und in seiner Beziehung auf uns Verpflichtende nicht vorhanden ist, so ist aller Cultus in die Subjectivität zusammengeschrumpft. Der Cultus enthält wesentlich Handlungen, Genüsse, Versicherungen, Bestätigungen und Bewahrheitung eines Höheren, aber solches bestimmte Handeln, solche wirklichen Genüsse und Versicherungen können keinen Platz haben, wenn das objective, verbindende Moment ihnen fehlt, und der Cultus wäre eigentlich vernichtet, wenn die subjective Seite als das Ganze gefaßt würde. Wie das Herausgehen des Bewußtseyns zu objectivem Wissen, ebenso wäre damit das Herausgehen aus dem subjectiven Herzen zur Handlung abgeschnitten. Eines ist auf das innigste mit dem Andern verbunden. Was der Mensch in Beziehung auf Gott zu thun zu haben meint, hängt mit seiner Vorstellung von Gott zusammen, seinem Bewußtseyn entspricht sein Selbstbewußtseyn und er kann umgekehrt nicht irgend etwas Bestimmtes in Rücksicht auf Gott zu thun zu haben meinen, wenn er keine Kenntniß, überhaupt keine bestimmte Vorstellung von ihm als Gegenstand hat oder zu haben meint. Erst wenn die Religion wirklich Verhältniß ist, den Unterschied des Bewußtseyns enthält, dann ist der Cultus als Aufhebung des Entzweiten wirklich gestaltet und lebendiger Proceß. Diese Bewegung des Cultus beschränkt sich aber nicht nur auf die Innerlichkeit, in welcher das Bewußtseyn sich von seiner Endlichkeit befreit, Bewußtseyn seines Wesens ist und das Subject als sich in Gott wissend in den Grund seines Lebens einge-

gangen ist, sondern dieses sein unendliches Leben entwickelt sich nun auch nach außen, denn auch das weltliche Leben, welches das Subject führt, hat jenes substantielle Bewußtseyn zu seiner Grundlage, und die Art und Weise, wie das Subject im weltlichen Leben seine Zwecke bestimmt, hängt von dem Bewußtseyn seiner wesentlichen Wahrheit ab. Dieß ist die Seite, nach welcher die Religion sich in die Weltlichkeit reflectirt und das Wissen von der Welt zur Erscheinung kommt. Dieß Hinausgehen in die wirkliche Welt ist der Religion wesentlich und in diesem Uebergange in die Welt erscheint die Religion als die Moralität in Bezug auf den Staat und dessen gesammtes Leben. Wie die Religion der Völker beschaffen ist, so ist auch ihre Moralität und Staatsverfassung beschaffen; diese richten sich ganz danach, ob ein Volk nur eine beschränkte Vorstellung von der Freiheit des Geistes gefaßt oder das wahrhafte Bewußtseyn der Freiheit hat.

Als die näheren Bestimmungen des Cultus werden sich uns ergeben das Moment der vorausgesetzten Einheit, die Sphäre der Trennung und die in der Trennung sich wiederherstellende Freiheit.

a. Der Cultus ist also überhaupt der ewige Proceß des Subjects, sich mit seinem Wesen identisch zu setzen.

Dieser Proceß der Aufhebung der Entzweiung scheint nur auf die subjective Seite zu fallen, diese Bestimmung ist aber auch in dem Gegenstande des Bewußtseyns gesetzt. Durch den Cultus wird Einigkeit gewonnen, was aber nicht ursprünglich einig ist, kann nicht als einig gesetzt werden. Diese Einigkeit, die als Thun, als dessen Resultat erscheint, muß auch als an und für sich seyend erkannt werden. Denn was dem Bewußtseyn Gegenstand ist, ist das Absolute, und dessen Bestimmung ist die, daß es Einheit seiner Absolutheit mit der Besonderheit ist. Diese Einheit ist im Gegenstande also selbst, z. B. in der christlichen Vorstellung von der Menschwerdung Gottes.

Ueberhaupt ist diese an sich seyende Einheit, bestimmter die menschliche Gestalt, die Menschwerdung Gottes wesentliches Moment der Religion und muß in der Bestimmung ihres Gegenstandes vorkommen. In der christlichen Religion ist diese Bestimmung vollkommen ausgebildet, aber auch in niedern Religionen kommt es vor, wäre es auch nur so, daß das Unendliche in der Weise mit dem Endlichen in Einheit erscheint, daß es als dieses Seyn, als dieses unmittelbare Daseyn in Gestirnen oder Thieren erscheint. Ferner gehört auch dieß hierher, daß nur momentan Gott menschliche oder sonstige Gestalt des Daseyns zeigt, daß er äußerlich erscheint, oder innerlich im Traum oder als innerliche Stimme sich offenbart.

Dieß ist das Moment der vorausgesetzten Einheit, die im Begriff Gottes liegen muß, so daß der Gegenstand des Bewußtseyns (Gott) den ganzen Begriff der Religion an seinem Inhalt zeigt und selbst die Totalität ist. Die Momente des Religionsbegriffs kommen hier also in der Bestimmung der Vereinigung vor. Die Seiten der wahrhaften Idee sind jede selbst dieselbe Totalität, welche das Ganze ist. Die Inhaltsbestimmungen in beiden Seiten sind mithin nicht an sich verschieden, sondern nur ihre Form. Das absolute Object bestimmt sich mithin für das Bewußtseyn als mit sich einige Totalität.

b. Diese Totalität kommt nun auch vor in der Form der Trennung und Endlichkeit, welche jener in sich einigen Totalität als die andere Seite gegenübersteht. Die Inhaltsmomente des ganzen Begriffs sind hier gesetzt in der Weise des Auseinandertretens, der Verschiedenheit, mithin als Abstracta. Das erste Moment auf dieser Seite der Verschiedenheit ist das des Ansichseyns, des Mitsichidentischseyns, des Formlosen, der Objectivität überhaupt. Dieß ist die Materie als das Indifferente, gleichgültige Bestehen. An dieses kann auch die Form gebracht werden, aber noch im abstracten Fürsichseyn. Dann heißen wir es Welt, die in Beziehung auf Gott

theils als dessen Gewand, Kleid, Gestalt erscheint, oder ihm gegenübertritt.

Diesem Moment des indifferenten Ansichseyns steht nun gegenüber das Fürsichseyn, überhaupt das Negative, die Form. Dieses Negative nun, in seiner zunächst unbestimmten Form, erscheint als das Negative in der Welt, während diese das Positive, das Bestehen ist. Die Negativität gegen dieses Bestehen, gegen dieß Sichselbstempfinden, Daseyn, Erhalten ist das Uebel. Gott gegenüber, dieser versöhnten Einheit des Ansichseyns und Fürsichseyns, tritt der Unterschied auf, die Welt als das positive Bestehen und in ihr Zerstörung und Widerspruch und da fallen die Fragen herein, die allen Religionen mit mehr oder weniger entwickeltem Bewußtseyn angehören, wie das Uebel mit der absoluten Einheit Gottes zu vereinigen sey und worin der Ursprung des Bösen liege. Dieses Negative erscheint zunächst als das Uebel an der Welt; aber es nimmt sich auch zurück zur Identität mit sich, in welcher es das Fürsichseyn des Selbstbewußtseyns, der endliche Geist ist.

Das sich in sich sammelnde Negative ist nun selbst wieder ein Positives, weil es einfach sich auf sich bezieht. Als Uebel erscheint es in Verwickelung mit dem positiven Bestehen. Aber die Negativität, die für sich, nicht an einem andern, das bestehen soll, vorhanden ist, die, sich in sich reflectirend, innerliche, unendliche Negativität, die sich selbst Gegenstand ist, ist Ich überhaupt. In diesem Selbstbewußtseyn und in seiner innern Bewegung selbst thut sich die Endlichkeit hervor und in es fällt der Widerspruch mit sich selbst. So ist in ihm die Störung, das Böse kommt in ihm zum Vorschein und dieß ist das Böse des Willens.

c. Ich aber, das Freie, kann von Allem abstrahiren, diese Negativität und Abscheidung ist es, die mein Wesen constituirt. Das Böse ist nicht das Ganze des Subjects; dieß hat vielmehr auch die Einheit mit sich selbst, welche die positive Seite

(das Gutseyn) und die Absolutheit, Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns ausmacht. Es ist dieß das wesentliche Moment der Abgeschiedenheit des Geistes, daß ich von allem Unmittelbaren, allem Aeußerlichen abstrahiren kann. Diese Abgeschiedenheit ist der Zeitlichkeit, der Veränderung und dem Wechsel des Weltwesens, dem Uebel und der Entzweiung entnommen, und als die Absolutheit des Selbstbewußtseyns ist sie in dem Gedanken von der Unsterblichkeit der Seele vorgestellt. Zunächst ist darin die hervorstechende Bestimmung die Fortdauer in der Zeit, dieses Enthobenseyn über die Macht und über den Wechsel der Veränderung, ist aber als schon an sich ursprünglich dem Geiste angehörig, nicht erst durch die Versöhnung vermittelt vorgestellt. So kommt die andere Bestimmung hinzu, daß das Selbstbewußtseyn des Geistes ewiges, absolutes Moment in dem ewigen Leben ist, in welches es über die Zeit, dieses Abstractum der Veränderung und über das Reale der Veränderung, über die Entzweiung hinaus entrückt wird, wenn es in die Einheit und Versöhnung aufgenommen ist, die in dem Gegenstand des Bewußtseyns als ursprünglich vorhanden vorausgesetzt ist.

II.

Das Urtheil oder die bestimmte Religion.

Wenn wir im ersten Theil die Religion in ihrem Begriff, den einfachen Begriff derselben betrachten und die Inhaltsbestimmtheit, das Allgemeine, so muß nun aus dieser Sphäre der Allgemeinheit zur Bestimmtheit fortgegangen werden; der Begriff als solcher ist der noch eingehüllte, worin die Bestimmungen, Momente enthalten, aber noch nicht ausgelegt sind und das Recht ihres Unterschieds noch nicht erhalten haben. Das erhalten sie erst durch das Urtheil. Indem Gott, der Begriff urtheilt und die Kategorie der Bestimmung eintritt, da haben wir erst existirende Religion, zugleich bestimmt existirende Religion.

Der Gang vom Abstracten zum Concreten gründet sich auf unsre Methode, auf den Begriff, nicht weil viel besonderer Inhalt vorhanden ist. Hiervon unterscheidet sich unsre Ansicht gänzlich. Der Geist, dem das absolute, höchste Seyn zukommt, ist nur als Thätigkeit, d. h. insofern er sich selbst setzt, für sich ist und sich selbst hervorbringt. In dieser seiner Thätigkeit ist er aber wissend und ist er das, was er ist, nur als wissender. So ist es der Religion wesentlich, nicht in ihrem Begriffe nur zu seyn, sondern das Bewußtseyn dessen zu seyn, was der Begriff ist, und das Material, worin sich der Begriff, gleichsam als der Plan, ausführt, das er sich zu eigen macht, sich gemäß bildet, ist das menschliche Bewußtseyn, wie z. B. das Recht auch nur ist, indem es im Geiste existirt, den Willen der Menschen einnimmt und sie von ihm als der Bestimmung ihres Willens wissen. So erst realisirt sich die Idee, während sie vorher zunächst selbst nur als Form des Begriffs gesetzt ist.

Der Geist ist überhaupt nicht unmittelbar, unmittelbar sind die natürlichen Dinge und bleiben bei diesem Seyn, das Seyn des Geistes ist nicht so unmittelbar, sondern nur als sich selbst producirend, sich für sich machend durch Negation als Subject, sonst ist er nur Substanz, und dieß Zusichkommen des Geistes ist Bewegung, Thätigkeit und Vermittlung seiner selbst mit sich.

Der Stein ist unmittelbar, ist fertig. Schon das Lebendige aber ist diese Thätigkeit; so ist die erste Existenz der Pflanze diese schwache des Keims und aus diesem muß sie sich entwickeln und erst hervorbringen. Zuletzt resumirt sich die Pflanze in ihrer Entfaltung in dem Samen: dieser Anfang der Pflanze ist auch ihr letztes Product. Ebenso ist der Mensch zuerst Kind und durchläuft als Natürliches diesen Kreis, ein Anderes zu erzeugen.

Bei der Pflanze sind es zweierlei Individuen: dieses Samenkorn, das anfängt, ist ein anderes, als das, das die Vollendung ihres Lebens ist, in welches diese Entfaltung reift.

Der Geist aber ist eben dieß, weil er lebendig überhaupt ist, nur an sich oder in seinem Begriff zuerst zu seyn, dann in die Existenz zu treten, sich zu entfalten, hervorzubringen, reif zu werden, den Begriff seiner selbst hervorzubringen, was er an sich ist, so, daß das, was an sich ist, sein Begriff für sich selbst sey. Das Kind ist noch kein vernünftiger Mensch, hat Anlage nur, ist erst nur Vernunft, Geist an sich; durch seine Bildung, Entwickelung ist es erst Geist.

Dieß heißt also sich bestimmen, in Existenz treten, für Anderes seyn, seine Momente in Unterschied zu bringen und sich auszulegen. Diese Unterschiede sind keine anderen Bestimmungen, als die der Begriff selbst in sich enthält.

Die Entfaltung dieser Unterschiede und der Verlauf der Richtungen, die sich daraus ergeben, sind der Weg des Geistes, zu sich selbst zu kommen, er selbst ist aber das Ziel. Das absolute Ziel, daß er sich erkennt, sich faßt, sich Gegenstand ist, wie er an sich selbst ist, zur vollkommenen Erkenntniß seiner selbst kommt, dieß Ziel ist erst sein wahrhaftes Seyn. Dieser Proceß nun des sich producirenden Geistes, dieser Weg desselben enthält unterschiedene Momente; aber der Weg ist noch nicht das Ziel und der Geist ist nicht am Ziel, ohne den Weg durchlaufen zu haben, er ist nicht von Hause aus am Ziel, das Vollkommenste muß den Weg zum Ziel durchlaufen, um es zu erringen. In diesen Stationen seines Processes ist der Geist noch nicht vollkommen, sein Wissen, Bewußtseyn über sich selbst ist nicht das wahrhafte und er ist sich noch nicht offenbar. Indem der Geist wesentlich diese Thätigkeit des Sichhervorbringens ist, so ergeben sich daraus Stufen seines Bewußtseyns, aber er ist sich immer nur bewußt gemäß dieser Stationen. Diese Stufen geben nun die bestimmte Religion, da ist Religion Bewußtseyn des allgemeinen Geistes, der noch nicht als absolut für sich ist; dieß Bewußtseyn des Geistes auf jeder Stufe ist bestimmtes Bewußtseyn seiner, Weg der Erziehung

des Geistes. Wir haben also die bestimmte Religion, die eben als Stufe auf dem Wege des Geistes unvollkommen ist, zu betrachten.

Die verschiedenen Formen, Bestimmungen der Religion sind einer Seits Momente der Religion überhaupt oder der vollendeten Religion. Aber sie haben auch diese selbständige Gestalt, daß die Religion in ihnen sich in der Zeit und geschichtlich entwickelt hat.

Die Religion, insofern sie bestimmt ist und den Kreis ihrer Bestimmtheit noch nicht durchlaufen hat, daß sie endliche Religion ist, als endliche existirt — ist sie historische Religion, eine besondere Gestalt der Religion. Indem im Stufengange, in der Entwickelung der Religion die Hauptmomente gezeigt werden, wie diese Stufen auch historisch existirten, bildet das eine Reihe von Gestaltungen, eine Geschichte der Religion.

Was durch den Begriff bestimmt ist, hat existiren müssen, und die Religionen, wie sie auf einander gefolgt sind, sind nicht in zufälliger Weise entstanden. Der Geist ist es, der das Innere regiert, und es ist abgeschmackt, nach Art der Historiker, hier nur Zufälligkeit zu sehen.

Die wesentlichen Momente des Religionsbegriffs erscheinen und treten hervor auf jeder Stufe, wo er nur existirt hat; nur dadurch kommt der Unterschied von der wahrhaften Form des Begriffs herein, daß sie noch nicht in der Totalität desselben gesetzt sind. Die bestimmten Religionen sind zwar nicht unsre Religion, aber als wesentliche, wenn auch als untergeordnete Momente, die der absoluten Wahrheit nicht fehlen dürfen, sind sie in der unsrigen enthalten. Wir haben es also in ihnen nicht mit einem Fremden, sondern mit dem Unsrigen zu thun und die Erkenntniß, daß es so sey, ist die Versöhnung der wahrhaften Religion mit der falschen. So erscheinen auf niederen Stufen der Entwickelung die Momente des Religionsbegriffs noch als Ahndungen und als wie natürliche Blumen und Gebilde zufällig hervorgesprossen. Aber die

durchgehende Bestimmtheit dieser Stufen ist die Bestimmtheit des Begriffs selbst, die auf keiner Stufe fehlen kann. Der Gedanke der Menschwerdung z. B. geht durch alle Religionen hindurch. Auch in anderen Sphären des Geistes machen sich solche allgemeine Begriffe geltend. Das Substantielle der sittlichen Verhältnisse z. B., Eigenthum, Ehe, Vertheidigung des Fürsten und des Staates, und die in der Subjectivität liegende letzte Entscheidung über das, was für das Ganze zu thun ist, das ist auch in einer unausgebildeten Gesellschaft so vorhanden, wie im vollendeten Staate, nur die bestimmte Form dieses Substantiellen ist auf den Stufen seiner Ausbildung verschieden. Worauf es aber hier besonders ankommt, ist, daß der Begriff in seiner Totalität auch wirklich gewußt werde, und je nachdem dieß Wissen vorhanden ist, danach ist auch eine Stufe des religiösen Geistes höher oder niedriger, reicher oder ärmer. Der Geist kann ein Gut in seinem Besitz haben, ohne daß er davon ein entwickeltes Bewußtseyn hat. Die unmittelbare, eigene Natur des Geistes, so seine physische, organische Natur hat er, weiß sie aber nicht in ihrer Bestimmtheit und Wahrheit und hat von ihr nur eine ohngefähre, allgemeine Vorstellung. Die Menschen leben im Staate, sie sind selbst die Lebendigkeit, Thätigkeit, Wirklichkeit des Staates, aber das Setzen, Bewußtwerden dessen, was der Staat ist, ist darum nicht vorhanden, und eben der vollendete Staat ist, daß Alles, was an sich in ihm, d. h. in seinem Begriff ist, entwickelt, gesetzt, zu Rechten und Pflichten, zum Gesetz gemacht sey. So sind in den bestimmten Religionen die Momente des Begriffs da, in Anschauungen, Gefühlen, unmittelbaren Gestalten vorhanden, aber das Bewußtseyn dieser Momente ist noch nicht entwickelt, oder sie sind noch nicht zur Bestimmung des absoluten Gegenstandes erhoben und Gott ist noch nicht unter diesen Bestimmungen der Totalität des Religionsbegriffs vorgestellt.

Die bestimmten Religionen der Völker zeigen uns allerdings oft genug die verzerrtesten und bizarresten Ausgeburten von Vorstellungen des göttlichen Wesens und dann von Pflichten und Verhaltungsweisen im Cultus. Aber wir dürfen uns die Sache nicht so leicht machen und sie so oberflächlich fassen, daß wir diese religiösen Vorstellungen und Gebräuche als Aberglauben, Irrthum und Betrug verwerfen oder nur dieß darin sehen, daß sie von der Frömmigkeit herkommen, und sie so als etwas Frommes gelten lassen, sie mögen sonst beschaffen seyn, wie sie wollen. Auch nicht bloß die Sammlung und Bearbeitung des Aeußerlichen und Erscheinenden kann uns befriedigen. Das höhere Bedürfniß ist vielmehr, den Sinn, das Wahre und den Zusammenhang mit dem Wahren, kurz das Vernünftige darin zu erkennen. Es sind Menschen, die auf solche Religionen verfallen sind; es muß also Vernunft darin und in aller Zufälligkeit eine höhere Nothwendigkeit seyn. Diese Gerechtigkeit müssen wir ihnen widerfahren lassen, denn das Menschliche, Vernünftige in ihnen ist auch das Unsere, wenn auch in unserm höhern Bewußtseyn nur als Moment. Die Geschichte der Religionen in diesem Sinne auffassen heißt: sich auch mit dem versöhnen, was Schauderhaftes, Furchtbares oder Abgeschmacktes in ihnen vorkommt, und es rechtfertigen. Wir sollen es keineswegs richtig oder wahr finden, wie es in seiner ganzen unmittelbaren Gestalt vorkommt — davon ist gar nicht die Rede — aber wenigstens den Anfang, die Quelle als ein Menschliches erkennen, aus dem es hervorgegangen ist. Das ist die Versöhnung mit diesem ganzen Gebiet, die Versöhnung, die sich im Begriff vollendet. Die Religionen, wie sie auf einander folgen, sind determinirt durch den Begriff, nicht äußerlich bestimmt, bestimmt vielmehr durch die Natur des Geistes, der sich gedrängt hat in der Welt, sich zum Bewußtseyn seiner selbst zu bringen. Indem wir diese bestimmten Religionen nach dem

Begriff betrachten, so ist dieß eine rein philosophische Betrachtung dessen, was ist. Die Philosophie betrachtet überhaupt nichts, was nicht ist, und sie hat es nicht mit so Ohnmächtigem zu thun, das nicht einmal die Kraft hat, sich zur Existenz fortzutreiben.

In der Entwickelung nun als solcher, insofern sie noch nicht zum Ziele gekommen ist, sind die Momente des Begriffs noch auseinanderfallend, so daß die Realität dem Begriff noch nicht gleich geworden ist, und die geschichtliche Erscheinung dieser Momente sind die endlichen Religionen. Um diese in ihrer Wahrheit aufzufassen, muß man sie nach den zwei Seiten betrachten, einer Seits wie Gott gewußt wird, wie er bestimmt wird und andrer Seits wie das Subject sich damit selbst weiß. Denn für die Fortbestimmung beider Seiten, der objectiven und subjectiven, ist Eine Grundlage und durch beide Seiten geht Eine Bestimmtheit hindurch. Die Vorstellung, welche der Mensch von Gott hat, entspricht der, welche er von sich selbst, von seiner Freiheit hat. Indem er sich in Gott weiß, weiß er damit sein unvergängliches Leben in Gott, er weiß von der Wahrheit seines Seyns, hier tritt also die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele als ein wesentliches Moment in die Geschichte der Religion ein. Die Vorstellungen von Gott und von der Unsterblichkeit haben eine nothwendige Beziehung aufeinander: wenn der Mensch wahrhaft von Gott weiß, so weiß er auch wahrhaft von sich: beide Seiten entsprechen einander. Gott ist zunächst etwas ganz Unbestimmtes; in dem Gange der Entwickelung bildet sich aber das Bewußtseyn dessen, was Gott ist, allmälig weiter aus, verliert immer mehr die anfängliche Unbestimmtheit und damit schreitet auch die Entwickelung des wirklichen Selbstbewußtseyns weiter fort. In die Sphäre dieser Fortentwickelung fallen auch die Beweise vom Daseyn Gottes, welche die nothwendige Erhebung zu Gott zu zeigen den Zweck haben. Denn die Verschiedenheit der Bestimmungen, die in dieser Erhebung Gott zugeschrieben werden, sind

durch die Verschiedenheit des Ausgangspunktes gesetzt und diese wiederum ist in der Natur der jedesmaligen geschichtlichen Stufe des wirklichen Selbstbewußtseyns begründet. Die verschiedenen Formen dieser Erhebung werden uns immer den metaphysischen Geist jeder Stufe geben, dem die wirkliche Vorstellung von Gott und die Sphäre des Cultus entsprechen.

Geben wir vorläufig auch von dieser Stufe der bestimmten Religion die nähere Eintheilung, so kommt es hier besonders auf die Art der göttlichen Erscheinung an. Gott ist Erscheinen, aber nicht nur überhaupt, sondern als das Geistige bestimmt er sich selbst erscheinend, d. h. er ist nicht Gegenstand überhaupt, sondern sich selbst Gegenstand.

1. Was die Erscheinung überhaupt, oder das abstracte Erscheinen betrifft, so ist dieses die Natürlichkeit überhaupt. Das Erscheinen ist Seyn für Anderes, eine Aeußerlichkeit Unterschiedener gegen einander und zwar eine unmittelbare, noch nicht in sich reflectirte. Diese logische Bestimmung ist hier in ihrer concreten Bedeutung gefaßt, das Natürliche. Was für ein Anderes ist, ist eben deshalb auf sinnliche Weise. Der Gedanke, der für einen andern Gedanken, der als seyend unterschieden, d. h. als selbständiges Subject gegen jenen ist, gesetzt werden soll, ist für diesen nur mittheilbar durch das sinnliche Medium des Zeichens, Sprechens, überhaupt durch eine leibliche Vermittlung.

Aber indem Gott wesentlich nur ist als sich erscheinend, so gehört jenes abstracte Verhältniß des Menschen zur Natur nicht zur Religion, sondern das Natürliche ist in der Religion nur Moment des Göttlichen und es muß also, wie es für das religiöse Bewußtseyn ist, zugleich die Bestimmung der geistigen Weise an ihm haben; es erhält sich also nicht in seinem reinen, natürlichen Element, sondern erhält die Bestimmung des Göttlichen, das in ihm wohne. Von keiner Religion kann man sagen, daß die Menschen die Sonne, das Meer, die Natur angebetet hätten; indem sie dieß anbeten, ist es ihnen

eben damit nicht mehr dieß Prosaische, was es für uns ist; indem diese Gegenstände ihnen göttlich sind, sind sie zwar noch natürlich, aber damit, daß sie Gegenstände der Religion sind, sind sie zugleich vorgestellt mit einer geistigen Weise. Die Betrachtung der Sonne, der Sterne ꝛc., als dieser natürlichen Erscheinungen, ist außerhalb der Religion. Die sogenannte prosaische Ansicht der Natur, wie sie für das verständige Bewußtseyn ist, ist erst eine spätere Trennung; daß sie vorhanden sey, dazu gehört eine viel tiefer zurückgehende Reflexion. Erst wenn der Geist selbständig sich für sich, frei von der Natur gesetzt hat, tritt diese ihm als ein Anderes, Aeußeres auf.

Die erste Weise der Erscheinung, die Natürlichkeit, hat also die Subjectivität, die Geistigkeit Gottes nur überhaupt zum Centrum. Diese beiden Bestimmungen sind daher noch nicht in reflectirter Weise in Verhältniß getreten. Daß dieß geschieht ist nun das Zweite.

2. An sich ist Gott der Geist, dieß ist unser Begriff von ihm. Aber eben deswegen muß er auch als Geist gesetzt, d. h. die Weise seiner Erscheinung muß selbst eine geistige seyn und somit die Negation des Natürlichen; dazu gehört, daß seine Bestimmtheit, die Seite der Realität an der Idee, dem Begriff gleich sey, und das Verhältniß der Realität zum göttlichen Begriff ist vollendet, wenn der Geist als Geist, d. h. der Begriff und auch die Realität als dieser Geist ist. Zunächst aber sehen wir, daß die Natürlichkeit jene Bestimmtheit des Begriffs von Gott oder die Seite der Realität an der Idee ausmacht. Das Hervortreten der Geistigkeit, der Subjectivität aus der Natürlichkeit erscheint daher nur erst als ein Kampf beider Seiten, die im Kampf noch mit einander verwickelt sind. Auch diese Stufe der bestimmten Religion bleibt daher noch in der Sphäre der Natürlichkeit stehen und bildet mit der vorhergehenden überhaupt die Stufe der Naturreligion.

3. Noch innerhalb der Folge der bestimmten Religionen

macht die Bewegung des Geistes den Versuch, die Bestimmtheit dem Begriff gleichzusetzen, aber diese Bestimmtheit erscheint hier noch als abstracte, oder der Begriff noch als der endliche. Diese Versuche, in denen das Princip der vorhergehenden Stufen, das Wesen, in die unendliche Innerlichkeit sich zusammenzufassen strebt, sind: 1) die jüdische Religion, 2) die griechische, 3) die römische. Der jüdische Gott ist die Einzigkeit, die selbst noch abstracte Einheit bleibt, noch nicht in sich concret ist. Dieser Gott ist zwar Gott im Geist, aber noch nicht als Geist, ein Unsinnliches, Abstractum des Gedankens, welches noch nicht die Erfüllung in sich hat, die es zum Geist macht. Die Freiheit, zu welcher sich der Begriff in der griechischen Religion zu entwickeln sucht, lebt noch unter dem Scepter der Nothwendigkeit des Wesens und der Begriff, wie er in der römischen Religion erscheint und seine Selbständigkeit gewinnen will, ist noch beschränkt, da er auf eine gegenüberstehende Aeußerlichkeit bezogen ist, in der er nur objectiv seyn soll und ist so äußerliche Zweckmäßigkeit.

Dieses sind die Hauptbestimmtheiten, die hier als die Weise der Realität des Geistes erscheinen. Als Bestimmtheiten sind sie dem Begriff des Geistes nicht angemessen und sind sie Endlichkeiten, auch diese Unendlichkeit, daß Ein Gott ist, diese abstracte Affirmation. Und wollte man diese Bestimmung der Erscheinung Gottes im Bewußtseyn als reine Idealität des Einen, als Tilgung der Mannigfaltigkeit des äußerlichen Erscheinens, der Naturreligion als das Wahrhafte gegenüberstellen, so ist sie vielmehr selbst nur eine Bestimmtheit gegen die Totalität des Begriffs des Geistes. Dieser Totalität entspricht sie so wenig wie ihr Gegensatz; diese bestimmten Religionen sind also überhaupt noch nicht die wahrhafte Religion und Gott ist in ihnen noch nicht in seiner Wahrhaftigkeit erkannt, da ihnen der absolute Inhalt des Geistes fehlt.

III.
Die offenbare Religion.

Die Manifestation, Entwickelung und das Bestimmen geht nicht in's Unendliche fort und hört nicht zufällig auf; der wahrhafte Fortgang besteht vielmehr darin, daß diese Reflexion des Begriffs in sich sich abbricht, indem sie wirklich in sich zurückgeht. So ist die Erscheinung selbst die unendliche, der Inhalt dem Begriff des Geistes gemäß und die Erscheinung so, wie der Geist an und für sich selbst ist. Der Begriff der Religion ist in der Religion sich selbst gegenständlich geworden. Der Geist, der an und für sich ist, hat nun in seiner Entfaltung nicht mehr einzelne Formen, Bestimmungen seiner vor sich, weiß von sich nicht mehr als Geist in irgend einer Bestimmtheit, Beschränktheit, sondern nun hat er jene Beschränkungen, diese Endlichkeit überwunden und ist er für sich, wie er an sich ist. Dieses Wissen des Geistes für sich, wie er an sich ist, ist das An- und Fürsichseyn des wissenden Geistes, die vollendete, absolute Religion, in der es offenbar ist, was der Geist, Gott ist; dieß ist die christliche Religion.

Daß der Geist, wie in Allem, so in der Religion seine Bahn durchlaufen muß, das ist im Begriff des Geistes nothwendig: er ist nur dadurch Geist, daß er für sich ist als die Negation aller endlichen Formen, als diese absolute Idealität.

Ich habe Vorstellungen, Anschauungen, das ist ein gewisser Inhalt, dieß Haus ꝛc. Sie sind meine Anschauungen, stellen sich mir vor; ich könnte sie mir aber nicht vorstellen, wenn ich diesen Inhalt nicht in mich faßte, und ihn nicht auf einfache, ideelle Weise in mich gesetzt hätte. Idealität heißt, daß dieß äußerliche Seyn, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Materiatur, Außereinander aufgehoben ist: indem ich es weiß, sind es nicht außer einander seyende Vorstellungen, sondern auf einfache Weise sind sie in mir zusammengefaßt.

Der Geist ist Wissen; daß aber das Wissen sey, dazu gehört,

daß der Inhalt dessen, was er weiß, diese ideelle Form erlangt habe und auf diese Weise negirt worden sey; was der Geist ist, muß auf solche Weise das Seinige geworden seyn, er muß diesen Kreislauf durchgemacht haben; und jene Formen, Unterschiede, Bestimmungen, Endlichkeiten müssen gewesen seyn, daß er sie zu dem Seinigen mache.

Das ist der Weg und das Ziel, daß der Geist seinen eigenen Begriff, das, was er an sich ist, erreicht habe, und er erreicht es nur auf diese Weise, die in ihren abstracten Momenten angedeutet worden. Die geoffenbarte Religion ist die offenbare, weil in ihr Gott ganz offenbar geworden. Hier ist alles dem Begriff angemessen; es ist nichts Geheimes mehr an Gott. Es ist hier das Bewußtseyn von dem entwickelten Begriff des Geistes, von Versöhntseyn, nicht in der Schönheit, Heiterkeit, sondern im Geiste. Die offenbare Religion, während sie sonst immer noch verhüllt, nicht in ihrer Wahrheit war, ist zu ihrer Zeit gekommen; das ist nicht eine zufällige Zeit, ein Belieben, Einfall, sondern im wesentlichen, ewigen Rathschluß Gottes, d. h. in der ewigen Vernunft, Weisheit Gottes bestimmte Zeit; es ist Begriff der Sache, der göttliche Begriff, Begriff Gottes selbst, der sich zu dieser Entwickelung bestimmt und ihr Ziel gesetzt hat.

Dieser Gang der Religion ist die wahrhafte Theodicee; er zeigt alle Erzeugnisse des Geistes, jede Gestalt seiner Selbsterkenntniß als nothwendig auf, weil der Geist lebendig, wirkend, und der Trieb ist, durch die Reihe seiner Erscheinungen zum Bewußtseyn seiner selbst, als aller Wahrheit, hindurchzudringen.

Der

Religionsphilosophie

erster Theil.

Begriff der Religion.



Das, womit wir anzufangen haben, ist die Frage: wie haben wir einen Anfang zu gewinnen? Es ist eine wenigstens formelle Forderung aller Wissenschaft, besonders der Philosophie, daß darin Nichts vorkomme, was nicht bewiesen ist. Beweisen im oberflächlichen Sinne heißt, daß ein Inhalt, Satz, Begriff aufgezeigt werde als resultirend aus etwas Vorhergehendem.

Aber wenn angefangen werden soll, hat man noch nicht bewiesen, denn man ist noch nicht bei etwas Resultirendem, bei einem Vermittelten, durch Anderes Gesetzten. Im Anfang ist man beim Unmittelbaren. Die anderen Wissenschaften haben dieß in ihrer Art bequem; denn für sie ist der Gegenstand als ein gegebener vorhanden; so wird z. B. in der Geometrie angefangen: es giebt einen Raum, Punkt. Vom Beweisen des Gegenstandes ist da nicht die Rede, ihn giebt man unmittelbar zu.

In der Philosophie ist es nicht erlaubt, einen Anfang zu machen mit „es giebt, es ist", denn in ihr sollen wir nicht den Gegenstand voraussetzen. Es kann dieß eine Schwierigkeit ausmachen in Ansehung der Philosophie überhaupt. Aber wir fangen hier nicht von Vorne an in der Philosophie, die Religions-Wissenschaft ist eine Wissenschaft in der Philosophie, setzt insofern die anderen philosophischen Disciplinen voraus, ist also Resultat. Nach der philosophischen Seite sind wir hier bereits bei einem Resultat von Vordersätzen, die hinter unserm Rücken liegen. Zur Aushülfe können wir uns jedoch an unser gewöhnliches Bewußtseyn wenden, ein Zugegebenes, auf subjective Weise Vorausgesetztes aufnehmen und von ihm den Anfang machen.

Der Anfang der Religion ist seinem allgemeinen Inhalte nach der noch eingehüllte Begriff der Religion selbst, daß Gott die absolute Wahrheit, die Wahrheit von Allem und daß die Religion allein das absolute wahre Wissen ist. Wir haben so

A. Von Gott

zu handeln und den Anfang zu machen.

Was Gott ist, ist für uns, die Religion haben, ein Bekanntes, ein Inhalt, der im subjectiven Bewußtseyn vorhanden ist; aber wissenschaftlich betrachtet ist zunächst Gott ein allgemeiner abstracter Name, der noch keinen wahrhaften Gehalt bekommen hat. Denn die Religionsphilosophie erst ist die Entwickelung, Erkenntniß dessen, was Gott ist, und durch sie erfährt man erst auf erkennende Weise, was Gott ist. Gott ist diese sehr wohl bekannte, aber eine wissenschaftlich noch nicht entwickelte, erkannte Vorstellung.

Mit der Hinweisung auf diese in unsrer Wissenschaft sich selbst rechtfertigende Entwickelung nehmen wir es zunächst als eine Versicherung auf, daß es Resultat der Philosophie ist, daß Gott das absolut Wahre, das an und für sich Allgemeine, Alles Befassende, Enthaltende und Allem Bestandgebende ist. Und in Ansehung dieser Versicherung können wir uns ebenso zunächst auf das religiöse Bewußtseyn berufen, welches die Ueberzeugung hat, daß Gott das absolut Wahre überhaupt ist, von dem Alles ausgeht und in das Alles zurückgeht, von dem Alles abhängig ist, und daß sonst Anderes nicht absolute, wahrhafte Selbständigkeit hat. Das ist nun der Inhalt des Anfangs.

Dieser Anfang ist wissenschaftlich noch abstract: so voll die Brust von dieser Vorstellung seyn kann, so ist es im Wissenschaftlichen nicht darum zu thun, was in der Brust, sondern um das, was herausgesetzt ist als Gegenstand für das Bewußtseyn, näher für das denkende Bewußtseyn, was die Form des

Gedankens erlangt hat. Dieser Fülle die Form des Gedankens, Begriffs zu geben, ist das Geschäft unsrer Wissenschaft.

a. Der Anfang als abstract, als der erste Inhalt, die Allgemeinheit hat so noch gleichsam eine subjective Stellung, hat die Stellung, als ob das Allgemeine nur für den Anfang so allgemein wäre und nicht in dieser Allgemeinheit bliebe. Der Anfang des Inhalts ist aber selbst so aufzufassen, daß bei allen weiteren Entwickelungen dieses Inhalts, indem dieß Allgemeine sich als ein absolut Concretes, Inhaltsvolles, Reiches zeigen wird, wir zugleich aus dieser Allgemeinheit nicht heraustreten, so, daß diese Allgemeinheit, die wir der Form nach einer Seits verlassen, indem sie zu einer bestimmten Entwickelung fortgeht, sich doch als absolute, dauernde Grundlage erhält, nicht als bloß subjectiver Anfang zu nehmen ist.

Gott ist für uns, indem er das Allgemeine ist, in Beziehung auf die Entwickelung das in sich Verschlossene, in absoluter Einheit mit sich selbst. Wenn wir sagen: Gott ist das Verschlossene, so ist das ausgedrückt in Beziehung auf eine Entwickelung, die wir erwarten; aber die Verschlossenheit, was Allgemeinheit Gottes von uns genannt worden, ist in dieser Beziehung auf Gott selbst, auf den Inhalt selbst nicht zu fassen als eine abstracte Allgemeinheit, außerhalb welcher das Besondere, gegen welche das Besondere noch selbständig wäre.

So ist nun diese Allgemeinheit als die absolut volle, erfüllte zu fassen. Gott als dieses Allgemeine, das in sich Concrete, Volle ist dieß, daß Gott nur Einer ist und nicht im Gegensatz gegen viele Götter, sondern es ist nur das Eine, Gott.

Die Dinge, Entwickelungen der natürlichen und geistigen Welt sind mannigfache Gestalten, unendlich vielgeformtes Daseyn: sie haben ein Seyn von unterschiedenem Grad, Kraft, Stärke, Inhalt, aber das Seyn aller dieser Dinge ist ein solches, das nicht selbständig, sondern schlechthin nur ein Getragenes, Gesetztes ist, nicht wahrhafte Selbständigkeit hat. Wenn wir

den besonderen Dingen ein Seyn zuschreiben, so ist das nur ein geliehenes Seyn, nur der Schein eines Seyns, nicht das absolut selbständige Seyn, das Gott ist.

Gott in seiner Allgemeinheit, dieß Allgemeine, in welchem keine Schranke, Endlichkeit, Besonderheit ist, ist das absolute Bestehen und allein das Bestehen, und was besteht, hat seine Wurzel, sein Bestehen nur in diesem Einen. Wenn wir diesen ersten Inhalt so auffassen, so können wir uns ausdrücken: Gott ist die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Alles Andere, was wirklich ist, ist nicht für sich wirklich, hat kein Bestehen für sich; die einzig absolute Wirklichkeit ist allein Gott, so ist er die absolute Substanz.

Hält man diesen Gedanken so abstract fest, so ist es allerdings Spinozismus. Die Substantialität, die Substanz als solche ist noch gar nicht unterschieden von der Subjectivität. Aber zu der gemachten Voraussetzung gehört auch dieß: Gott ist der Geist, der absolute Geist, der ewig einfache, wesentlich bei sich seyende Geist: diese Idealität, Subjectivität des Geistes, welche Durchsichtigkeit, Idealität von allem Besonderen ist, ist ebenso diese Allgemeinheit, diese reine Beziehung auf sich selbst, das absolute bei sich selbst Seyn und Bleiben.

Wenn wir sagen: „Substanz", so liegt darin, daß dieß Allgemeine noch nicht gefaßt ist als concret in sich: wird es so gefaßt, als concret in sich, so ist es Geist; dieser bleibt auch in seiner concreten Bestimmung in sich diese Einheit mit sich, diese Eine Wirklichkeit, welche wir so eben Substanz hießen. Eine weitere Bestimmung ist es, daß die Substantialität, die Einheit der absoluten Wirklichkeit mit sich selbst, nur Grundlage, ein Moment in der Bestimmung Gottes als Geistes ist. Die Verunglimpfung der Philosophie geht vornemlich von dieser Seite aus: man sagt, die Philosophie müsse Spinozismus seyn, wenn sie consequent sey, und so sey sie Atheismus, Fatalismus.

Aber beim Anfang hat man noch nicht unterschiedene Be-

stimmungen, Eines und ein Anderes: beim Anfang ist man nur beim Einen, nicht beim Andern.

Von solchem Anfang herein haben wir zunächst den Inhalt noch in Form der Substantialität. Auch wenn wir sagen: „Gott, Geist", so sind das unbestimmte Worte, Vorstellungen. Es kommt darauf an, was in's Bewußtseyn getreten ist. Zuerst tritt das Einfache, das Abstracte in's Bewußtseyn. In dieser ersten Einfachheit haben wir Gott noch in der Bestimmung der Allgemeinheit, bei der wir aber nicht bleiben.

Dieser Inhalt bleibt aber gleichwohl die Grundlage: in aller weitern Entwickelung tritt Gott nicht aus seiner Einheit mit sich selbst heraus. Indem er, wie man gewöhnlich sagt, die Welt erschafft, entsteht nicht ein Böses, Anderes, das selbständig, unabhängig wäre.

b. Dieser Anfang ist Gegenstand für uns oder Inhalt in uns; wir haben diesen Gegenstand; so ist die unmittelbare Frage: wer sind wir? Wir, Ich, der Geist ist selbst ein sehr Concretes, Mannigfaches: ich bin anschauend, sehe, höre rc. — Alles das bin ich, dieß Fühlen, Sehen. Der nähere Sinn dieser Frage ist also: nach welcher jener Bestimmungen ist dieser Inhalt für unsere Sinne? Vorstellung, Wille, Phantasie, Gefühl? — welches ist der Ort, wo dieser Inhalt, Gegenstand zu Hause ist? welches ist der Boden dieses Gehalts?

Wenn man sich an die gäng und geben Antworten erinnert in dieser Rücksicht, so ist Gott in uns als glaubend, fühlend, vorstellend, wissend. Diese Formen, Vermögen, Seiten von uns, Gefühl, Glaube, Vorstellung haben wir nachher näher zu betrachten, besonders in Beziehung auf diesen Punkt selbst. Wir sehen uns nicht um nach einer Antwort irgend einer Art, richten uns nicht nach Erfahrungen, Beobachtungen, daß wir Gott im Gefühl rc. haben: zunächst halten wir uns an das, was wir vor uns haben, dieses Eine, Allgemeine, diese Fülle, die dieser sich selbst gleichbleibende, durchsichtige Aether ist.

Nehmen wir dieß Eine vor uns und fragen: für welches unserer Vermögen, Thätigkeiten des Geistes ist dieses Eine, schlechthin Allgemeine? so können wir nur die entsprechende Thätigkeit unsres Geistes nennen als den Boden, worauf dieser Inhalt zu Hause seyn kann. Das ist das Denken.

Denken ist der Boden allein dieses Inhalts, die Thätigkeit des Allgemeinen, das Allgemeine in seiner Thätigkeit, Wirksamkeit; oder sprechen wir es aus als Auffassen des Allgemeinen, so ist das, für welches das Allgemeine ist, immer das Denken.

Dieses Allgemeine, was vom Denken producirt werden kann, und für das Denken ist, kann ganz abstract seyn: so ist es das Unermeßliche, Unendliche, das Aufheben aller Schranke, Besonderheit: dieses zunächst negative Allgemeine hat seinen Sitz nur im Denken.

Wenn wir an Gott denken, so sprechen wir dabei diesen Gang auch aus, daß wir über das Sinnliche, Aeußerliche, Einzelne uns erheben, es wird eine Erhebung ausgesprochen zum Reinen, mit sich Einigen: diese Erhebung ist Hinausgehen über das Sinnliche und das bloße Gefühl in die reine Region des Allgemeinen, und diese Region ist das Denken.

Dieß ist nach subjectiver Weise der Boden für diesen Inhalt. Der Inhalt ist dieß absolut Scheidungslose, Ununterbrochne, bei sich selbst Bleibende, das Allgemeine, und das Denken ist die Weise, für welches dieß Allgemeine ist.

So haben wir einen Unterschied zwischen dem Denken und dem Allgemeinen, das wir zunächst Gott nannten; es ist ein Unterschied, der zunächst nur unsrer Reflexion zukommt, der für sich im Inhalt noch ganz und gar nicht enthalten ist. Es ist Resultat der Philosophie, wie schon Glaube der Religion, daß Gott die Eine wahrhafte Wirklichkeit ist, sonst gar keine. In dieser Einen Wirklichkeit und reinen Klarheit hat die Wirklichkeit und der Unterschied, den wir Denkendes nennen, noch keinen Platz.

Was wir vor uns haben, ist dieß **Eine Absolute**: diesen Inhalt, diese Bestimmung können wir noch nicht Religion nennen; dazu gehört subjectiver Geist, Bewußtseyn. Das Denken ist der Ort dieses Allgemeinen, aber dieser Ort ist zunächst absorbirt in diesem Einen, Ewigen, an und für sich Seyenden.

In dieser wahrhaften, absoluten Bestimmung, die nur noch nicht entwickelt, vollendet ist, bleibt Gott bei aller Entwickelung absolute Substanz.

Dieses Allgemeine ist der Anfangs- und Ausgangspunkt, aber schlechthin diese bleibende Einheit, nicht ein bloßer Boden, aus dem Unterschiede erwachsen, sondern alle Unterschiede bleiben eingeschlossen in dieses Allgemeine. Es ist aber auch nicht ein träges, abstract Allgemeines, sondern der absolute Schooß, der unendliche Trieb und Quellpunkt, aus dem Alles hervor- und in den Alles zurückgeht und ewig darin behalten ist.

Das Allgemeine tritt also aus diesem Aether der Gleichheit mit sich selbst und des Beisichselbstseyns nie heraus. Gott kann als dieses Allgemeine nicht dazu kommen, bei einem Andern in der That zu seyn, dessen Bestehen mehr als ein Spiel des Scheines wäre. Gegen diese reine Einheit und klare Durchsichtigkeit ist die Materie nichts Undurchdringliches und hat der Geist, das Ich nicht die Sprödigkeit, daß er für sich wahrhafte Substantialität besäße.

c. Diese Vorstellung hat man mit dem Namen **Pantheismus** bezeichnen wollen; richtiger würde man sie nennen: Vorstellung der Substantialität. Gott ist da zunächst nur als Substanz bestimmt; das absolute Subject, der Geist bleibt auch Substanz, aber er ist nicht nur Substanz, sondern in sich auch als Subject bestimmt. Von diesem Unterschiede wissen die gewöhnlich Nichts, die sagen, speculative Philosophie sey Pantheismus, sie übersehen die Hauptsache, wie immer, und sie verunglimpfen die Philosophie, indem sie etwas Falsches aus ihr machen.

Pantheismus hat bei diesem Vorwurf gewöhnlich den Sinn: Alles, das All, Universum, dieser Complex von allem Existirenden, diese unendlich vielen endlichen Dinge seyen Gott, und diese Beschuldigung wird der Philosophie gemacht, sie behaupte, Alles sey Gott, d. h. diese unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge, nicht die an und für sich seyende Allgemeinheit, sondern die einzelnen Dinge in ihrer empirischen Existenz, wie sie unmittelbar sind.

Sagt man: Gott ist dieß Alles, dieß Papier rc., so ist es Pantheismus, wie er in jenem Vorwurf gefaßt wird, d. h. Gott ist Alles, alle einzelnen Dinge. Wenn ich sage: Gattung, so ist das auch eine Allgemeinheit, aber eine ganz andere als Allheit, in welcher das Allgemeine nur als Zusammenfassen aller einzelnen Existenzen und das Seyende das zu Grunde Liegende, der eigentliche Inhalt, alle einzelnen Dinge ist.

Dieses Factum, daß in irgend einer Religion solcher Pantheismus dagewesen, ist vollkommen falsch; es ist nie einem Menschen eingefallen, zu sagen: Alles ist Gott, d. h. die Dinge in ihrer Einzelnheit, Zufälligkeit, viel weniger ist das in einer Philosophie behauptet worden.

Den orientalischen Pantheismus, oder richtiger den Spinozismus werden wir später in der bestimmten Religion kennen lernen. Der Spinozismus selbst als solcher und auch der orientalische Pantheismus enthält, daß in Allem das Göttliche nur sey das Allgemeine eines Inhalts, das Wesen der Dinge, so, daß dieses aber auch vorgestellt wird als das bestimmte Wesen der Dinge.

Wenn Brahma sagt: Ich bin der Glanz, das Leuchtende in den Metallen, der Ganges unter den Flüssen, das Leben im Lebendigen rc., so ist damit aufgehoben das Einzelne. Brahma sagt nicht: Ich bin das Metall, die Flüsse, die einzelnen Dinge jeder Art selbst als solche, wie sie unmittelbar existiren.

Der Glanz ist nicht das Metall selbst, sondern das All=

meine, Substantielle, herausgehoben aus dem Einzelnen, nicht mehr das πᾶν, Alles als Einzelnes. Da ist schon nicht mehr gesagt das, was man Pantheismus heißt, sondern es ist gesagt: das Wesen in solchen einzelnen Dingen.

Zum Lebendigen gehört Zeitlichkeit, Räumlichkeit; es ist aber nur herausgehoben das Unvergängliche an dieser Einzelnheit. „Das Leben des Lebendigen" ist in dieser Sphäre des Lebens das Unbeschränkte, Allgemeine. Wird aber gesagt: Alles ist Gott, so wird die Einzelnheit genommen nach allen ihren Schranken, Endlichkeit, Vergänglichkeit. Diese Vorstellung vom Pantheismus kommt davon her, daß man die abstracte, nicht die geistige Einheit heraushebt, und dann, in einer religiösen Vorstellung, wo nur die Substanz, das Eine als wahrhafte Wirklichkeit gilt, vergessen jene, daß eben gegen dieß Eine die einzelnen endlichen Dinge verschwunden sind, ihnen keine Wirklichkeit zugeschrieben wird, sondern man behält diese noch neben dem Einen materialiter bei. Sie glauben den Eleaten nicht, welche sagten: es ist nur das Eine und ausdrücklich hinzufügen: und das Nichts ist gar nicht. Alles Endliche würde Beschränkung, Negation des Einen seyn, aber das Nichts, die Beschränkung, Endlichkeit, Grenze und das Begrenzte ist gar nicht.

Man hat dem Spinozismus Atheismus vorgeworfen, aber die Welt, dieß Alles ist gar nicht im Spinozismus: es erscheint wohl, man spricht von seinem Daseyn und unser Leben ist, in dieser Existenz zu seyn. Im philosophischen Sinne aber hat die Welt gar keine Wirklichkeit, ist gar nicht. Diesen Einzelnheiten wird keine Wirklichkeit zugeschrieben, es sind Endlichkeiten, und von diesen wird gesagt, sie seyen gar nicht.

Der Spinozismus, ist die allgemeine Beschuldigung, sey diese Consequenz: wenn Alles Eins ist, so behaupte solche Philosophie, das Gute sey Eins mit dem Bösen, es sey kein Unterschied zwischen Gutem und Bösem und damit alle

Religion aufgehoben. Man sagt, es gelte an sich der Unterschied des Guten und Bösen nicht, damit sey es gleichgültig, ob man gut oder böse sey. Es kann zugegeben werden, daß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem an sich aufgehoben sey, d. h. in Gott, der einzig wahren Wirklichkeit. In Gott ist kein Böses, der Unterschied zwischen Gutem und Bösem ist nur, wenn Gott das Böse ist; man wird aber nicht zugeben, daß das Böse ein Affirmatives sey, und dieses Affirmative in Gott. Gott ist gut und allein gut, der Unterschied von Bösem und Gutem ist in diesem Einen, dieser Substanz nicht vorhanden; dieser tritt erst mit dem Unterschied überhaupt ein.

Gott ist das Eine, absolut bei sich selbst Bleibende, in der Substanz ist kein Unterschied. Beim Unterschied Gottes von der Welt, insbesondere vom Menschen, da tritt der Unterschied von Gutem und Bösem ein. Im Spinozismus ist in Rücksicht auf diesen Unterschied von Gott und Mensch Grundbestimmung, daß der Mensch Gott allein zu seinem Ziel haben muß. Da ist für den Unterschied, für den Menschen Gesetz die Liebe Gottes, auf diese Liebe zu Gott allein gerichtet zu seyn, nicht seinen Unterschied geltend zu machen, auf ihm beharren zu wollen, sondern allein seine Richtung auf Gott zu haben.

Das ist die erhabenste Moral, daß das Böse das Nichtige ist, und der Mensch diesen Unterschied, diese Nichtigkeit nicht soll gelten lassen. Der Mensch kann auf diesem Unterschied beharren wollen, diesen Unterschied treiben zur Entgegensetzung gegen Gott, das an und für sich Allgemeine, so ist er böse. Aber er kann seinen Unterschied auch für nichtig achten, seine Wahrheit nur setzen in Gott und seine Richtung auf Gott: dann ist er gut.

Im Spinozismus tritt allerdings Unterschiedenheit von Gutem und Bösem ein — Gott und der Mensch gegenüber — und tritt ein mit dieser Bestimmung, daß das Böse für das Nichtige zu achten sey. In Gott als solchem, in dieser Be-

stimmung als Substanz ist der Unterschied nicht, aber für den Menschen ist dieser Unterschied, auch der zwischen Gutem und Bösem.

Diese Oberflächlichkeit, mit der gegen Philosophie polemisirt wird, sagt auch: Philosophie sey Identitätssystem. Es ist ganz richtig: Substanz ist diese Eine Identität mit sich, aber ebenso sehr auch der Geist. Identität, Einheit mit sich ist am Ende Alles. Spricht man aber von Identitätsphilosophie, so bleibt man bei der abstracten Identität, Einheit überhaupt und sieht ab von dem, worauf es allein ankommt, von der Bestimmung dieser Einheit in sich, ob sie als Substanz oder Geist bestimmt ist. Die ganze Philosophie ist nichts Anderes als das Studium der Bestimmungen der Einheit; ebenso ist die Religionsphilosophie eine Reihenfolge von Einheiten, immer die Einheit, aber so, daß diese immer weiter bestimmt ist.

Im Physikalischen giebt es der Einheiten viele. Wasser und Erde zusammengebracht, das ist auch Einheit, aber eine Mengung. Wenn ich eine Basis und eine Säure habe und Salz, Krystall daraus entsteht, habe ich auch Wasser, kann es aber nicht sehen, und es ist nicht die geringste Feuchtigkeit vorhanden. Da ist die Einheit des Wassers mit dieser Materie eine ganz anders bestimmte Einheit, als wenn ich Wasser und Erde vermenge. Die Hauptsache ist der Unterschied dieser Bestimmung. Die Einheit Gottes ist immer Einheit, aber es kommt ganz allein auf die Arten und Weisen der Bestimmung dieser Einheit an: diese Bestimmung der Einheit wird übersehen, und eben damit gerade das, worauf es ankommt.

Das Erste ist diese göttliche Allgemeinheit, der Geist ganz in seiner unbestimmten Allgemeinheit, für welchen durchaus kein Unterschied ist. Auf dieser absoluten Grundlage — wir sprechen das zunächst noch als Factum aus — kommt nun aber auch der Unterschied überhaupt hervor, der als geistiger Unter-

schied Bewußtseyn ist und damit erst fängt die Religion als solche an. Indem die absolute Allgemeinheit zum Urtheil, d. h. dazu fortgeht, sich als Bestimmtheit zu setzen, und Gott als Geist für den Geist ist, so haben wir den Standpunkt, daß Gott Gegenstand des Bewußtseyns und das im Anfang allgemeine, unterschiedliche Denken in das Verhältniß eingetreten ist.

B. Das religiöse Verhältniß.

In der Lehre von Gott haben wir Gott als Object schlechthin nur für sich vor uns: freilich kommt dann auch die Beziehung Gottes auf die Menschen hinzu, und während dieß nach der frühern gewöhnlichen Vorstellung nicht wesentlich dazu gehörig erschien, handelt dagegen die neuere Theologie mehr von der Religion als von Gott: es wird nur gefordert, der Mensch soll Religion haben, dieß ist die Hauptsache und es wird sogar als gleichgültig gesetzt, ob man von Gott etwas wisse oder nicht; oder man hält dafür, es sey dieß nur ganz etwas Subjectives, man wisse eigentlich nicht, was Gott sey. Dagegen hat man im Mittelalter mehr das Wesen Gottes betrachtet und bestimmt. Wir haben die Wahrheit anzuerkennen, die darin liegt, daß Gott nicht betrachtet wird getrennt vom subjectiven Geiste, aber nur nicht aus dem Grunde, daß Gott ein Unbekanntes ist, sondern deswegen, weil Gott wesentlich Geist, als wissender ist. Es ist also eine Beziehung von Geist zu Geist. Dieses Verhältniß von Geist zu Geist liegt der Religion zu Grunde.

Wenn wir nun dessen überhoben wären, mit dem Beweise, daß Gott ist, anzufangen, so hätten wir doch zu beweisen, daß die Religion ist, und daß sie nothwendig ist: denn die Philosophie hat den Gegenstand nicht als einen gegebenen.

Man könnte nun zwar sagen, jener Beweis sey nicht nöthig, und sich darauf berufen, daß alle Völker Religion hätten. Aber dieß ist nur etwas Angenommenes und mit dem Ausdruck „Alles" geht man überhaupt nicht besonders gut um. Sodann giebt es doch auch Völker, von denen man schwerlich sagen dürfte, daß sie Religion haben: ihr Höchstes, das sie etwa verehren, ist Sonne, Mond, oder was ihnen sonst in der sinnlichen Natur auffällt. Auch giebt es die Erscheinung eines Extrems von Bildung, daß das Seyn Gottes überhaupt geläugnet worden ist und ebenso, daß die Religion die Wahrhaftigkeit des Geistes sey: ja man hat in diesem Extrem mit Ernst behauptet, die Priester seyen nur Betrüger, indem sie den Menschen eine Religion eingäben, denn sie hätten dabei nur die Absicht gehabt, sich die Menschen unterwürfig zu machen.

Ein weiterer Versuch, die Nothwendigkeit der Religion zu beweisen, kommt nur zur äußerlichen, bedingten Nothwendigkeit, in welcher die Religion zu einem Mittel und zu etwas Absichtlichem gemacht, aber damit zu etwas Zufälligem herabgesetzt wird, welches nicht an und für sich gilt, sondern willkürlich von mir ebenso entfernt, wie mit Absicht gebraucht werden kann. Die wahrhafte Ansicht, das substantielle Verhältniß und das falsche Verhältniß stehen hier sehr nahe an einander und das Schiefe des letztern scheint nur eine leichte Verschiebung des erstern zu seyn.

In alter und neuer Zeit hat man gesagt, diese Stadt, dieser Staat, diese Familie oder Individuen seyen durch die Verachtung der Götter zu Grunde gegangen, die Verehrung der Götter dagegen und die Ehrfurcht gegen sie erhalte und beglücke die Staaten und das Glück und Fortkommen der Individuen werde durch ihre Religiosität befördert.

Allerdings wird die Rechtschaffenheit erst etwas Festes und erhält die Erfüllung der Pflichten ihre Bewährung, wenn ihnen die Religion zu Grunde liegt. Das Innerste des Menschen,

das Gewissen, hat darin erst absolute Verpflichtung und die Sicherheit derselben. So muß der Staat auf Religion beruhen, weil in ihr die Sicherheit der Gesinnung, der Pflichten gegen denselben erst absolut ist. Jede andere Weise der Verpflichtung weiß sich Ausreden, Ausnahmen, Gegengründe zu verschaffen, weiß die Gesetze, Einrichtungen und Individuen der Regierung und Obrigkeit zu verkleinern, sie unter Gesichtspunkte zu bringen, wodurch man sich von der Achtung gegen dieselbe losmacht. Denn alle diese Bestimmungen sind nicht das allein, was sie an sich und in sich sind, sondern sie haben zugleich eine gegenwärtige endliche Existenz, sie sind von der Beschaffenheit, daß sie die Reflexion einladen, sie zu untersuchen, sie ebenso anzuklagen wie zu rechtfertigen, und rufen so die subjective Betrachtung auf, die sich von ihnen dispensiren kann. Nur die Religion ist es, die alles dieses subjective Beurtheilen und Abwägen niederschlägt, zu nichte macht und eine unendliche, absolute Verpflichtung herbeiführt. Kurz, die Verehrung Gottes oder der Götter befestigt und erhält die Individuen, die Familien, Staaten, die Verachtung Gottes oder der Götter löst die Rechte und Pflichten, die Bande der Familien und der Staaten auf und führt sie zum Verderben.

Dieß ist allerdings eine höchst wahre und wichtige Betrachtung, welche den wesentlichen, substantiellen Zusammenhang enthält. Wenn nun aus jenem Satze als Resultat einer Erfahrung gefolgert wird: also ist die Religion nothwendig, so ist dieß eine äußerliche Art des Schlusses, kann aber noch allein in Rücksicht des subjectiven Erkennens mangelhaft seyn, so daß damit dem Inhalt noch nicht eine schiefe Wendung oder Stellung gegeben wird. Aber wenn der Schluß itzt so lautet: also ist die Religion für die Zwecke der Individuen, Regierungen, Staaten rc. nützlich, so wird damit ein Verhältniß eingeführt, in welchem die Religion als Mittel gesetzt wird. Aber bei der Religion hat man es mit

dem Geist, dem vielgewandten, zu thun. Wie schon der orga- nische Körper in seinen Krankheiten gegen die Heilmittel, so sehr sie eine Nothwendigkeit der Wirkungsweise gegen ihn aus- üben, zugleich nach ihrer Specialität indifferent ist und eine Wahl unter einer Menge von Mitteln offensteht, so setzt der Geist noch mehr, was er als Mittel hat und gebrauchen kann, zu einem Besondern herab und er hat dann das Be- wußtseyn seiner Freiheit, es gebrauchen zu können oder auch ein Anderes.

So, wenn die Religion Mittel ist, so weiß der Geist, daß er sie gebrauchen, daß er aber auch andere Mittel ergreifen kann, ja er steht ihr so gegenüber, daß er sich auf sich kann verlassen wollen. Er hat ferner die Freiheit seiner Zwecke — seine Gewalt, List, die Beherrschung der Meinung der Men- schen ꝛc. sind auch Mittel und eben in der Freiheit seiner Zwecke, welche eben darin liegt, daß seine Zwecke das Gel- tende seyn sollen und die Religion nur Mittel, hat er die Freiheit, seine Macht und Herrschaft sich zum Zweck zu machen, also sich Zwecke zu setzen, bei denen er die Religion entbehren kann, oder die gerade gegen dieselbe gehen. Es kommt viel- mehr darauf an, daß er sich zu solchen Zwecken entschlösse, oder verpflichtet wüßte, die mit Zurücksetzung anderer beliebiger, überhaupt mit Aufopferung der besonderen Zwecke, objectiv, an und für sich gelten. Objective Zwecke fordern das Auf- geben subjectiver Interessen, Neigungen und Zwecke und dieß Negative ist darin enthalten, wenn gesagt wird, die Ver- ehrung Gottes gründe das wahre Wohl der Individuen, Völker und Staaten. Ist dieß eine Folge von jener, so ist jene die Hauptsache, hat sie ihre Bestimmung und Bestimmtheit für sich und regulirt sie die Zwecke und Ansichten der Menschen, die als besondere Zwecke nicht das Erste, sich für sich bestimmen Sollende sind. So eine leichte Wendung der Reflexionsstellung verändert und verdirbt gänzlich jenen ersten Sinn und macht

aus der Nothwendigkeit eine bloße Nützlichkeit, die als zufällig sich verkehren läßt.

Hier ist vielmehr von der innern, an und für sich seyenden Nothwendigkeit die Rede, einer Nothwendigkeit, der sich die Willkür, das Böse allerdings wohl entgegenstellen kann; aber diese Willkür fällt dann außerhalb auf die Seite des Ichs, das sich als frei auf die Spitze seines Fürsichseyns stellen kann, und gehört nicht mehr der Nothwendigkeit selbst an und ist nicht mehr die eigene sich verkehrende Natur derselben, wie es der Fall ist, so lange sie nur als Nützlichkeit gefaßt wird.

I.
Die Nothwendigkeit des religiösen Standpunktes.

Die allgemeine Nothwendigkeit des Begriffs entwickelt sich nun so, daß die Religion 1) als Resultat gefaßt wird, aber 2) als Resultat, das sich ebenso aufhebt, Resultat zu seyn und daß es 3) der Inhalt selbst ist, welcher an ihm und durch ihn selbst dazu übergeht, sich als Resultat zu setzen. Das ist die objective Nothwendigkeit, nicht aber ein bloß subjectives Geschäft, nicht wir setzen diese Nothwendigkeit in Bewegung, sondern es ist das Thun des Inhalts selbst, oder der Gegenstand bringt sich selbst hervor. Die subjective Ableitung und Bewegung des Erkennens kommt z. B. in der Geometrie vor: das Dreieck geht nicht selbst den Weg, den wir im Erkennen und Beweisen zurücklegen.

Bei der Religion als Geistigem überhaupt ist es aber unmittelbar der Fall, daß sie in ihrem Daseyn selbst dieser Proceß und dieß Uebergehen ist. Bei natürlichen Dingen, z. B. der Sonne, haben wir eine unmittelbare ruhende Existenz vor uns und in der Anschauung oder Vorstellung derselben ist nicht das Bewußtseyn eines Uebergangs enthalten. Das religiöse Bewußtseyn dagegen ist in sich selbst das Abscheiden und Verlassen des Unmittelbaren, Endlichen und Ueber=

gang zum Intellectuellen, oder, objectiv bestimmt, die Sammlung des Vergänglichen in sein absolutes, substantielles Wesen. Die Religion ist das Bewußtseyn des an und für sich Wahren im Gegensatze der sinnlichen, endlichen Wahrheit und der Wahrnehmung. Sie ist demnach Erhebung, Reflexion, Uebergehen vom Unmittelbaren, Sinnlichen, Einzelnen, — denn das Unmittelbare ist das Erste und darum nicht Erhebung — also ein Aus- und Fortgehen zu einem Andern — aber nicht zu einem Dritten und so fort, denn so wäre das Andere selbst wieder ein Endliches, nicht ein Anderes — somit Fortgang zu einem Zweiten, aber so, daß dieß Fortgehen und Hervorbringen eines Zweiten sich selbst aufhebt und vielmehr dieß Zweite das Erste, das wahrhaft Unvermittelte und Nicht-gesetzte sey. Der Standpunkt der Religion zeigt sich in diesem Uebergange als den Standpunkt der Wahrheit, in welcher der ganze Reichthum der natürlichen und geistigen Welt enthalten ist. Alle andere Weise der Existenz dieses Reichthums muß sich da beweisen als äußerliche, dürftige, kümmerliche und sich selbst widersprechende und zerstörende Weise der Wirklichkeit, die das Ende der Wahrheit, die Seite der Unwahrheit an ihr hat und erst auf dem Standpunkt der Religion in ihren Grund und ihre Quelle zurückkehrt. In diesem Beweis ist dann die Einsicht begründet, daß der Geist auf keiner jener Stufen stehen bleiben, sich halten kann und daß die Religion erst dann wahrhafte Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns sey.

Was den Beweis dieser Nothwendigkeit betrifft, so möge Folgendes hinreichen.

Darin, daß Etwas als nothwendig gezeigt werden soll, liegt also, daß von einem Andern ausgegangen werde. Dieses Andere hier des wahrhaften, göttlichen Seyns ist das ungöttliche Seyn, die endliche Welt, das endliche Bewußtseyn. Wenn nun von diesem als dem Unmittelbaren, Endlichen, Unwahren und zwar von ihm als einem Gegenstande

unsers Wissens und wie wir es unmittelbar als das, was es in seiner bestimmten Qualität ist, auffassen — wenn also in dieser Weise vom Ersten angefangen wird, so zeigt es sich im Fortgange, nicht das zu seyn, als was es sich unmittelbar giebt, sondern als sich selbst zerstörend, werdend, sich fortschickend zu einem Andern. Von dem Endlichen, mit dem wir anfangen, sagt uns daher nicht unsre Reflexion und Betrachtung, unser Urtheil, daß es ein Wahres zu seinem Grunde habe, nicht wir bringen seinen Grund herbei, sondern es zeigt an ihm selbst, daß es sich in ein Anderes, in ein Höheres, als es selber ist, auflöse. Wir folgen dem Gegenstande, wie er zur Quelle seiner Wahrheit für sich selbst zurückgeht.

Indem nun der Gegenstand, von dem angefangen wird, in seiner Wahrheit zu Grunde geht und sich selbst aufopfert, so ist er damit nicht verschwunden, sein Inhalt ist vielmehr in der Bestimmung seiner Idealität gesetzt. Ein Beispiel dieser Aufhebung und Idealität haben wir am Bewußtseyn: Ich beziehe mich auf einen Gegenstand und betrachte denselben dann, wie er ist. Der Gegenstand, den ich zugleich von mir unterscheide, ist selbständig, ich habe ihn nicht gemacht, er hat nicht auf mich gewartet, damit er sey, und er bleibt, wenn ich auch von ihm hinweggehe. Beide, Ich und der Gegenstand, sind also zwei Selbständige; aber das Bewußtseyn ist zugleich die Beziehung dieser beiden Selbständigen, in welcher Beide als Eins gesetzt sind; indem ich vom Gegenstande weiß, so sind in meiner einfachen Bestimmtheit diese zwei, Ich und das Andere, in Einem. Wenn wir dieß wahrhaft auffassen, so haben wir nicht nur das negative Resultat, daß das Einsseyn und das Selbständigseyn Zweier sich aufhebe. Die Aufhebung ist nicht nur die leere Negation, sondern das Negative derer, von denen ich ausgegangen bin. Das Nichts ist also nur das Nichts der Selbständigkeit Beider, das Nichts, worin beide Bestimmungen aufgehoben und ideell enthalten sind.

Wollten wir nun in dieser Weise sehen, wie das natürliche und geistige Universum in ihre Wahrheit, in den religiösen Standpunkt zurückgehen, so würde die ausführliche Betrachtung dieses Rückganges den ganzen Kreis der philosophischen Wissenschaften bilden. Wir hätten hier anzufangen mit der Natur; diese ist das Unmittelbare; der Natur stände dann der Geist gegenüber und beide sind endlich, insofern sie einander gegenüberstehen.

Es könnten hier nun zwei Betrachtungsweisen unterschieden werden.

Zunächst könnten wir betrachten, was die Natur und der Geist an sich sind. Diese Betrachtung würde zeigen, daß sie an sich in der Einen Idee identisch und beide nur die Abspiegelung von Einem und demselben sind, oder daß sie in der Idee ihre Eine Wurzel haben. Dieß würde aber selbst noch eine abstracte Betrachtung seyn, die sich auf das beschränkt, was jene Gegensätze an sich sind, und sie nicht nach der Idee und Realität auffaßt. Die Unterschiede, die wesentlich zur Idee gehören, wären unbeachtet gelassen. Diese absolute Idee ist das Nothwendige, ist das Wesen beider, der Natur und des Geistes, worin, was ihren Unterschied, ihre Grenze und Endlichkeit ausmacht, wegfällt. Das Wesen des Geistes und der Natur ist Eines und dasselbe, und in dieser Identität sind sie nicht mehr, als was sie in ihrer Trennung und Qualität sind. Bei dieser Betrachtung ist es aber unsre erkennende Thätigkeit, welche diesen beiden ihren Unterschied abstreift und ihre Endlichkeit aufhebt. Es fällt außer diese begrenzten Welten, daß sie begrenzte sind und daß ihre Grenze in der Idee, die ihre Einheit ist, verschwindet. Dieses Hinwegfallen der Grenze ist ein Wegsehen, das in unsre erkennende Thätigkeit fällt. Wir heben die Form ihrer Endlichkeit auf und kommen zu ihrer Wahrheit. Diese Weise zu fassen ist insofern mehr subjectiver Art, und was sich als die Wahr-

heit dieser Endlichkeit darstellt, ist die an sich seyende Idee — die Spinozistische Substanz oder das Absolute, wie es Schelling gefaßt hat. Man zeigt von den natürlichen Dingen, wie von der geistigen Welt, daß sie endlich sind, daß das Wahre das Verschwinden ihrer Grenze in der absoluten Substanz und daß diese die absolute Identität beider, des Subjectiven und Objectiven, des Denkens und des Seyns ist. Aber sie ist nur diese Identität. Die Formbestimmtheit und Qualität ist von uns hinweggethan und fällt nicht in die Substanz, die deshalb starre, kalte, bewegungslose Nothwendigkeit ist, in der das Erkennen, die Subjectivität sich nicht befriedigen kann, weil es seine Lebendigkeit und seine Unterschiede in ihr nicht wiederfindet. Auch in der gewöhnlichen Andacht findet sich diese Erscheinung: man erhebt sich über die Endlichkeit, vergißt dieselbe, aber darum, daß man sie vergessen hat, ist sie noch nicht wahrhaft aufgehoben.

Das Zweite ist die Auffassung der Nothwendigkeit, daß das Sich-aufheben des Endlichen und das Setzen des Absoluten objectiver Natur ist. Es muß von der Natur und dem Geist gezeigt werden, daß sie sich selbst nach ihrem Begriff aufheben und ihre Endlichkeit darf nicht nur durch subjective Wegnahme ihrer Grenze entfernt werden. Dieß ist dann die Bewegung des Denkens, die ebenso Bewegung der Sache ist, und es ist der Proceß der Natur und des Geistes selbst, aus dem das Wahre hervorgeht. So wird

a. die Natur betrachtet als das, was sie an ihr selbst ist, als der Proceß, dessen letzte Wahrheit der Uebergang zum Geist ist, so daß der Geist sich als die Wahrheit der Natur beweist. Das ist die eigene Bestimmung der Natur, daß sie sich aufopfert, verbrennt, so daß aus diesem Brandopfer die Psyche hervorbricht und die Idee sich in ihr eigenes Element, in ihren eigenen Aether sich erhebt. Diese Aufopferung der Natur ist ihr Proceß und hat näher die Bestimmung, daß sie

als Fortgang durch eine Stufenleiter erscheint, wo die Unterschiede in der Form des Außereinanderseyns da sind. Der Zusammenhang ist nur ein Inneres. Die Momente, die die Idee im Kleide der Natur durchläuft, sind eine Reihe von Gestalten. Die Natur ist die Idee an sich und nur an sich und die Weise ihres Daseyns ist, außer sich zu seyn in vollkommener Aeußerlichkeit. Die nähere Weise ihres Fortgangs ist aber die, daß der in ihr verschlossene Begriff durchbricht, die Rinde des Außersichseyns in sich zieht, idealisirt und, indem er die Schaale des Krystalls durchsichtig macht, selbst in die Erscheinung tritt. Der innerliche Begriff wird äußerlich oder umgekehrt: die Natur vertieft sich in sich und das Aeußerliche macht sich zur Weise des Begriffs. So tritt eine Aeußerlichkeit hervor, welche selbst ideell und in der Einheit des Begriffs gehalten ist. Dieß ist die Wahrheit der Natur, das Bewußtseyn. Im Bewußtseyn bin ich der Begriff, und das, was für mich ist, wovon ich ein Bewußtseyn habe, ist mein Daseyn überhaupt. Dieß ist in der Natur nicht Gewußtes, nur ein Aeußerliches und der Geist erst weiß die Aeußerlichkeit und setzt sie mit sich identisch. In der Empfindung, der höchsten Spitze und dem Ende der Natur, ist schon ein Fürsichseyn enthalten, so daß die Bestimmtheit, die Etwas hat, zugleich ideell und in das Subject zurückgenommen ist. Die Qualitäten eines Steines sind einander äußerlich und der Begriff, den wir davon auffassen, ist nicht in ihm. In der Empfindung hingegen sind nicht äußerliche Qualitäten als solche, sondern sie sind in sich reflectirt, und hier fängt Seele, Subjectivität an. Da ist die Identität, die als Schwere nur Trieb und Sollen ist, in die Existenz getreten. In der Schwere bleibt immer noch ein Außereinander, die verschiedenen Punkte repelliren einander und dieser Eine Punkt, der die Empfindung ist, das Insichseyn, kommt nicht hervor. Das ganze Drängen und Leben der Natur geht aber nach der Empfindung und nach

dem Geiste hin. Indem nun der Geist in diesem Fortgange als nothwendig durch die Natur, als durch sie vermittelt erscheint, so ist diese Vermittlung eine solche, die sich selbst zugleich aufhebt. Das aus der Vermittlung Hervorgehende zeigt sich als den Grund und die Wahrheit desjenigen, woraus es hervorgegangen ist. Dem philosophischen Erkennen ist der Fortgang ein Strom mit *entgegengesetzter Richtung* fortleitend zum Andern, aber so zugleich rückwirkend, daß dasjenige, was als das Letzte, als im Vorhergehenden begründet erscheint, vielmehr als das Erste, als der Grund erscheint.

b. Der *Geist* selbst ist zunächst *unmittelbar*, für sich ist er dadurch, daß er zu sich selbst kommt, und seine Lebendigkeit ist es, durch sich selbst für sich zu werden. In diesem Proceß sind wesentlich zwei Seiten zu unterscheiden: einmal was der Geist *an und für sich* ist und zweitens *seine Endlichkeit*. Erst ist er *verhältnißlos*, ideell, verschlossen in der Idee, in dem Zweiten, in seiner Endlichkeit, ist er *Bewußtseyn* und steht er, da Anderes für ihn ist, im Verhältnisse. Die Natur ist nur Erscheinung, Idee ist sie für uns in der denkenden Betrachtung, also diese ihre eigene Verklärung, der Geist, fällt außer ihr. Die Bestimmung des Geistes ist dagegen, daß die Idee in ihn selbst falle und das Absolute, das an und für sich Wahre für ihn sey. In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist noch endlich und diese Endlichkeit hat die Form, daß zunächst, was er *an und für sich* ist, von dem, was in sein *Bewußtseyn* fällt, *unterschieden* ist. Seine *Bestimmung* und seine Unendlichkeit ist nun aber, daß sein Bewußtseyn und seine Idee sich *ausgleichen*. Diese Vollendung des Geistes und die Ausgleichung der Unterschiede jenes Verhältnisses kann nach dieser doppelten Seite des An- und Fürsichseyns und des Bewußtseyns desselben gefaßt werden. Beides ist zunächst unterschieden: es ist nicht für das Bewußtseyn, was an und für sich ist, und dieses hat noch die Gestalt des Andern

für den Geist. Beides steht aber auch so in Wechselwirkung, daß der Fortgang des Einen zugleich die Fortbildung des Andern ist. In der Phänomenologie des Geistes ist dieser in seiner Erscheinung als Bewußtseyn und die Nothwendigkeit seines Fortgangs bis zum absoluten Standpunkt betrachtet. Da sind die Gestalten des Geistes, die Stufen, die er producirt, so betrachtet, wie sie in sein Bewußtseyn fallen. Das aber, was der Geist weiß, was er als Bewußtseyn ist, das ist nur das Eine, das Andere ist die Nothwendigkeit dessen, was der Geist weiß und was für ihn ist. Denn das Eine, daß für den Geist seine Welt ist, ist eben nur und erscheint als zufällig; das Andere, die Nothwendigkeit, daß diese Welt für ihn geworden ist, ist nicht für den Geist auf dieser Stufe des Bewußtseyns, geht im Geheimen gegen ihn vor, ist nur für die philosophische Betrachtung und fällt in die Entwickelung dessen, was der Geist seinem Begriff nach ist. In dieser Entwickelung kommt es nun zu einer Stufe, wo der Geist zu seinem absoluten Bewußtseyn gelangt, auf welcher die Vernünftigkeit als eine Welt für ihn ist, und indem er auf der andern Seite nach der Weise des Bewußtseyns sich zum Bewußtseyn des An- und Fürsichseyns der Welt ausbildet, so ist hier der Punkt, wo die beiden Weisen, die erst verschieden waren, zusammenfallen. Die Vollendung des Bewußtseyns ist, daß der wahrhafte Gegenstand für es sey, und die Vollendung des Gegenstandes, des Substantiellen, der Substanz ist die, daß sie für sich sey, d. h. sich von sich unterscheide, und sich selbst zum Gegenstand habe. Das Bewußtseyn treibt sich fort zum Bewußtseyn des Substantiellen und dieses, der Begriff des Geistes, treibt sich fort zur Erscheinung und zum Verhältniß, für sich zu seyn. Dieser letzte Punkt, wo die Bewegung beider Seiten zusammentrifft, ist die sittliche Welt, der Staat. Da ist die Freiheit des Geistes, die in ihrem Wege selbständig, wie die Sonne fortgeht, ein vorhandener, vorge-

fundener Gegenstand, als eine Nothwendigkeit und daseyende Welt. Ebenso ist hier das Bewußtseyn vollendet und Jeder findet sich in dieser Welt des Staates fertig und hat in ihr seine Freiheit. Das Bewußtseyn, das Fürsichseyn und das substantielle Wesen haben sich ausgeglichen.

c. Diese Erscheinung des göttlichen Lebens ist aber selbst noch in der Endlichkeit, und die Aufhebung dieser Endlichkeit ist der religiöse Standpunkt, auf welchem Gott als die absolute Macht und Substanz, in welche der ganze Reichthum der natürlichen wie der geistigen Welt zurückgegangen ist, Gegenstand des Bewußtseyns ist. Der religiöse Standpunkt, als Entwickelung des natürlichen und geistigen Universum, ergiebt sich in diesem Fortgange als absolut Wahres und Erstes, das nichts hinter sich zu liegen hat als eine bleibende Voraussetzung, sondern den ganzen Reichthum in sich aufgezehrt hat. Die Nothwendigkeit ist vielmehr, daß dieser gesammte Reichthum sich in seine Wahrheit versenkt hat, nämlich in das an und für sich seyende Allgemeine. Aber indem dieß Allgemeine an und für sich bestimmt und als concret, als Idee selbst dieß ist, sich von sich abzustoßen, so entwickelt es aus sich die Bestimmtheit und setzt es sich für das Bewußtseyn.

Die Formen dieser Entwickelung und Selbstbestimmung des Allgemeinen sind die logischen Hauptmomente, die ebenso die Form von allem dem früher genannten Reichthum ausmachen. Die Entwickelung Gottes in ihm selbst ist somit dieselbe logische Nothwendigkeit, welche die des Universum ist und dieses ist an sich nur insofern göttlich, als es auf jeder Stufe die Entwickelung dieser Form ist.

Zunächst ist diese Entwickelung in Ansehung des Stoffes zwar verschieden, als sie in der reinen Allgemeinheit vorgehend nur göttliche Gestaltungen und Momente giebt, im Felde der Endlichkeit hingegen endliche Gestalten und Sphären. Dieser Stoff also und seine Gestaltungen sind in-

sofern ganz verschieden, ungeachtet die Form der Nothwendigkeit dieselbe ist. Aber ferner sind auch diese beiden Stoffe — die Entwickelung Gottes in sich und die Entwickelung des Universum nicht absolut verschieden. Die göttliche Idee hat die Bedeutung, daß sie das absolute Subject, die Wahrheit des Universum der natürlichen und geistigen Welt, nicht bloß ein abstract Anderes ist. Es ist daher derselbe Stoff. Es ist die intellectuelle, göttliche Welt, das göttliche Leben in ihm selbst, das sich entwickelt, aber diese Kreise seines Lebens sind dieselben, wie die des Weltlebens. Dieses, das göttliche Leben in der Weise der Erscheinung, in der Form der Endlichkeit, ist in jenem ewigen Leben in seiner ewigen Gestalt und Wahrheit, sub specie aeterni angeschaut. So haben wir endliches Bewußtseyn, endliche Welt, Natur, was in der Welt der Erscheinung vorkommt. Dieß macht überhaupt den Gegensatz des Andern zur Idee aus. In Gott kommt auch das Andere der einfachen Idee, die noch in ihrer Substantialität ist, vor, da aber behält es die Bestimmung seiner Ewigkeit und bleibt in der Liebe und in der Göttlichkeit. Dieses im Stande des An- und Fürsichseyns bleibende Andere ist aber die Wahrheit des Andern, wie es als endliche Welt und als endliches Bewußtseyn erscheint. Der Stoff, dessen Nothwendigkeit wir betrachtet haben, ist daher an und für sich selbst derselbe, wie er in der göttlichen Idee, als an und für sich vorkommt und wie er als der Reichthum der endlichen Welt erscheint, denn diese hat ihre Wahrheit und Verklärung nur in jener Welt der Idee.

Die Nothwendigkeit, die dem religiösen Standpunkt, wenn er aus den vorhergehenden Stufen der natürlichen und geistigen Welt abgeleitet wird, im Rücken zu liegen schien, liegt also, wie wir nun sehen, in ihm selbst und ist so als seine innere Form und Entwickelung zu setzen. Indem wir nun zu dieser Entwickelung übergehen, fangen wir selbst wieder mit der Form

der Erscheinung an und betrachten wir zunächst das Bewußtseyn, wie es auf diesem Standpunkt in Verhältniß erscheint und die Formen dieses Verhältnisses bearbeitet und entwickelt, bis sich die innere Nothwendigkeit im Begriff selbst entwickelt und vollendet.

II.
Die Formen des religiösen Bewußtseyns.

Das Erste, was in der Sphäre der Erscheinung des religiösen Geistes in Betracht kommt, sind die Formen des religiösen Verhältnisses, die als psychologischer Art auf die Seite des endlichen Geistes fallen. Das Allgemeine zunächst ist das Bewußtseyn von Gott: dieses ist nicht nur Bewußtseyn, sondern näher auch Gewißheit. Die nähere Form derselben ist Glauben, diese Gewißheit, sofern sie im Glauben oder sofern dieß Wissen von Gott Gefühl und im Gefühl ist: das betrifft die subjective Seite.

Das Zweite ist die objective Seite, die Weise des Inhalts. Die Form, in der Gott zunächst für uns ist, ist die Weise der Anschauung, der Vorstellung und zuletzt die Form des Denkens als solchen.

Das Erste ist also das Bewußtseyn von Gott überhaupt, daß er uns Gegenstand ist, daß wir Vorstellungen überhaupt von ihm haben. Aber das Bewußtseyn ist nicht nur, daß wir einen Gegenstand haben und eine Vorstellung, sondern daß dieser Inhalt auch ist, nicht bloß eine Vorstellung ist. Das ist die Gewißheit von Gott.

Vorstellung, oder daß Etwas Gegenstand im Bewußtseyn ist, heißt, daß dieser Inhalt in mir, der meinige ist. Ich kann Vorstellungen haben von ganz erdichteten, phantastischen Gegenständen; dieser Inhalt ist hier der meinige, aber nur der meinige, nur in der Vorstellung, ich weiß von diesem Inhalt zugleich, daß er nicht ist. Im Traum bin ich auch Bewußtseyn, habe Gegenstände, aber sie sind nicht.

Aber das Bewußtseyn von Gott fassen wir so auf, daß der Inhalt unsre Vorstellung ist und zugleich ist, d. h. der Inhalt ist nicht bloß der meinige, im Subject, in mir, meinem Vorstellen und Wissen, er ist an und für sich. Das liegt in diesem Inhalt selbst: Gott ist diese an und für sich seyende Allgemeinheit, nicht bloß für mich seyende; außer mir, unabhängig von mir.

Es sind da also zweierlei Bestimmungen verbunden. Dieser Inhalt ist ebenso, als er selbständig ist, ungetrennt von mir: d. h. er ist der meinige und ebensosehr nicht der meinige.

Gewißheit ist diese unmittelbare Beziehung des Inhalts und meiner; will ich diese Gewißheit intensiv ausdrücken, so sage ich: Ich weiß dieß so gewiß, als ich selbst bin. Beide, die Gewißheit dieses äußerlichen Seyns und meine Gewißheit, ist Eine Gewißheit und ich würde mein Seyn aufheben, nicht von mir wissen, wenn ich jenes Seyn aufhöbe. Diese Einheit der Gewißheit ist die Ungetrenntheit dieses Inhalts, der von mir verschieden ist, und meiner selbst, die Ungetrenntheit beider von einander Unterschiedener.

Man kann nun dabei stehen bleiben und es wird auch behauptet, man müsse bei dieser Gewißheit stehen bleiben. Man macht aber sogleich, und das geschieht bei Allem, diesen Unterschied: es kann Etwas gewiß seyn, eine andere Frage ist, ob es wahr sey; der Gewißheit setzt man die Wahrheit entgegen: darin, daß Etwas gewiß ist, ist es noch nicht wahr.

Die unmittelbare Form dieser Gewißheit ist die des Glaubens. Der Glaube hat einen Gegensatz eigentlich in sich und dieser Gegensatz ist mehr oder weniger unbestimmt. Man setzt Glauben dem Wissen entgegen; ist es dem Wissen überhaupt entgegengesetzt, so ist es leerer Gegensatz: was ich glaube, weiß ich auch, das ist Inhalt in meinem Bewußtseyn, Glaube ist ein Wissen, aber man meint gewöhnlich mit Wissen ein vermitteltes, erkennendes Wissen.

Das Nähere ist, daß man eine Gewißheit Glauben nennt, insofern diese theils nicht eine unmittelbare, sinnliche ist, theils insofern dieß Wissen auch nicht ein Wissen der Nothwendigkeit eines Inhalts ist. Was ich unmittelbar vor mir sehe, das weiß ich: ich glaube nicht, daß ein Himmel über mir ist, den sehe ich. Auf der andern Seite: wenn ich die Vernunfteinsicht habe in die Nothwendigkeit einer Sache, dann sagen wir auch nicht: ich glaube, z. B. an den pythagoräischen Lehrsatz. Da setzt man voraus, daß einer nicht bloß aus Autorität den Beweis davon annimmt, sondern ihn eingesehen.

In neueren Zeiten hat man nun Glauben im Sinne der Gewißheit genommen, die zur Einsicht in die Nothwendigkeit eines Inhalts im Gegensatz steht. Das ist besonders die Bedeutung des Glaubens, die Jacobi aufgebracht hat. So sagt Jacobi: wir glauben nur, daß wir einen Körper haben, das wissen wir nicht. Da hat das Wissen diese nähere Bedeutung: Kenntniß der Nothwendigkeit. Nämlich ich sehe dieß — dieß, sagt Jacobi, ist nur ein Glauben: denn ich schaue an, fühle; so ein sinnliches Wissen ist ganz unmittelbar, unvermittelt, es ist kein Grund. Hier hat Glauben überhaupt die Bedeutung der unmittelbaren Gewißheit.

So wird nun vornemlich von der Gewißheit, daß ein Gott ist, der Ausdruck „Glaube" gebraucht, insofern man nicht die Einsicht in die Nothwendigkeit dieses Inhalts hat. Der Glaube ist insofern etwas Subjectives, insofern man die Nothwendigkeit des Inhalts, das Bewiesenseyn das Objective nennt, objectives Wissen, Erkennen. Man glaubt an Gott, insofern man nicht die Einsicht hat in die Nothwendigkeit dieses Inhalts, daß er ist, was er ist.

Glaube an Gott, sagt man auch deswegen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, weil wir keine unmittelbare, sinnliche Anschauung von Gott haben. Man spricht nun wohl auch von Glaubensgrund, aber das ist schon uneigentlich gesprochen:

habe ich Gründe und zwar objective, eigentliche Gründe, so wird es mir bewiesen. Es können aber die Gründe selbst subjectiver Natur seyn, so lasse ich mein Wissen für ein bewiesenes Wissen gelten, und insofern diese Gründe subjectiv sind, sage ich Glaube.

Die erste, einfachste und noch abstracteste Form dieser subjectiven Begründung ist die, daß im Seyn des Ich auch das Seyn des Gegenstandes enthalten ist. Diese Begründung und diese Erscheinung des Gegenstandes ist als die erste und unmittelbare im Gefühl gegeben.

1. Die Form des Gefühls.

In dieser gelten zunächst folgende Bestimmungen.

a. Wir wissen von Gott und zwar unmittelbar; Gott soll nicht begriffen werden; es soll nicht über Gott räsonnirt werden, weil es mit vernünftigem Erkennen nicht hat gehen wollen.

b. Wir müssen nach einem Halt dieses Wissens fragen. Wir wissen nur in uns, es ist so nur subjectiv, daher wird nach einem Grund, nach dem Ort des göttlichen Seyns gefragt und gesagt: Gott ist im Gefühl. Das Gefühl erhält so die Stellung eines Grundes, in welchem das Seyn Gottes gegeben ist.

Diese Sätze sind ganz richtig und es soll keiner negirt werden, aber sie sind so trivial, daß es nicht der Mühe werth ist, hier davon zu sprechen. Wenn die Religionswissenschaft auf diese Sätze beschränkt wird, so ist es nicht werth, sie zu haben, und es ist nicht einzusehen, weshalb es denn Theologie giebt.

a. Wir wissen unmittelbar, daß Gott ist. Dieser Satz hat zunächst einen ganz unbefangenen Sinn, dann aber auch einen nicht unbefangenen, nämlich den, daß dieß sogenannte unmittelbare Wissen das einzige Wissen von Gott ist, und die moderne Theologie ist insofern der geoffenbarten Religion entgegen, als auch der vernünftigen Erkenntniß, die den Satz ebenso leugnet.

Das Wahre davon ist näher zu betrachten. Wir wissen, daß Gott ist und wissen dieß unmittelbar. Was heißt Wissen? Es ist von Erkennen unterschieden. Wir haben den Ausdruck: gewiß, und setzen die Gewißheit der Wahrheit entgegen. Wissen drückt die subjective Weise aus, in der etwas für mich, in meinem Bewußtseyn ist, so daß es die Bestimmung hat eines Seyenden.

Wissen ist also überhaupt dieß, daß der Gegenstand das Andere ist und sein Seyn mit meinem Seyn verknüpft ist. Ich kann auch wissen, was es ist, aus unmittelbarer Anschauung oder als Resultat der Reflexion, aber wenn ich sage, ich weiß es, so weiß ich nur sein Seyn. Dieß Seyn ist freilich nicht das leere Seyn, ich weiß auch von näheren Bestimmungen, Beschaffenheiten desselben, aber auch von ihnen nur, daß sie sind. Man gebraucht Wissen auch als Vorstellung haben, aber es liegt immer nur darin, daß der Inhalt ist. Wissen ist also abstractes Verhalten und unmittelbare Beziehung, während der Ausdruck „Wahrheit" an ein Auseinandertreten der Gewißheit und der Objectivität und an die Vermittlung beider erinnert. Erkennen sagen wir dagegen, wenn wir von einem Allgemeinen wissen, aber es auch nach seiner besondern Bestimmung und als einen Zusammenhang in sich fassen.

Wir erkennen die Natur, den Geist, aber nicht dieß Haus, nicht dieses Individuum, jenes ist Allgemeines, dieß Besonderes, und den reichen Inhalt jenes Allgemeinen erkennen wir nach seiner nothwendigen Beziehung auf einander.

Näher betrachtet ist dieß Wissen Bewußtseyn, aber ganz abstractes, d. h. abstracte Thätigkeit des Ich, während das Bewußtseyn eigentlich schon weitere Inhaltsbestimmungen enthält und diese als Gegenstand von sich unterscheidet. Dieß Wissen ist also bloß dieß, daß irgend ein Inhalt ist und es ist somit die abstracte Beziehung des Ich auf den Gegenstand, der Inhalt mag seyn, welcher er will. Oder unmittelbares

Wissen ist nichts anderes als Denken ganz abstract genommen. Denken ist aber auch die mit sich identische Thätigkeit des Ich, also überhaupt genommen unmittelbares Wissen.

Näher ist Denken das, in dem sein Gegenstand auch die Bestimmung eines Abstracten hat, die Thätigkeit des Allgemeinen. Dieß Denken ist in Allem enthalten, man mag sich noch so concret verhalten, aber man nennt es nur Denken, insofern der Inhalt die Bestimmung eines Abstracten, Allgemeinen hat.

Hier ist nun das Wissen kein unmittelbares Wissen von einem körperlichen Gegenstand, sondern von Gott, Gott ist der ganz allgemeine Gegenstand, nicht irgend eine Particularität, die allgemeinste Persönlichkeit. Unmittelbares Wissen von Gott ist unmittelbares Wissen von einem Gegenstand, der ganz allgemein ist, so daß nur das Product unmittelbar ist; es ist also Denken von Gott, denn Denken ist die Thätigkeit, für welche das Allgemeine ist.

Gott hat hier noch keinen Inhalt, keine weitere Bedeutung, er ist nur nichts Sinnliches, ein Allgemeines, von dem wir nur wissen, daß es nicht in die unmittelbare Anschauung falle. Das Denken ist in Wahrheit erst vollendet als vermittelnde Bewegung, indem es von Anderm anfängt, durch dasselbe hindurchgeht und es in dieser Bewegung in Allgemeines verwandelt. Hier aber hat das Denken das bloß Allgemeine, unbestimmt Allgemeine zum Gegenstand, d. h. eine Bestimmung, einen Inhalt, der es selbst ist, wo es eben unmittelbar, d. h. abstract bei sich selbst ist. Es ist das Licht, welches leuchtet, aber eben keinen andern Inhalt hat, als eben das Licht. Es ist gerade eben solche Unmittelbarkeit, als wenn ich frage, was fühlt das Gefühl, was schaut die Anschauung an? und nur geantwortet wird: das Gefühl hat Gefühl, das Anschauen schaut an. Um dieser Tautologie willen ist das Verhältniß ein unmittelbares.

Das Wissen von Gott will also nichts sagen als, ich denke Gott. Das Weitere ist nun hinzuzusetzen: dieser Inhalt des Denkens, dieß Product ist, ist ein Seyendes, Gott ist nicht nur gedacht, sondern er ist, er ist nicht bloß Bestimmung des Allgemeinen. Es ist nun weiter aus dem Begriff Rechenschaft zu geben und zu sehen, inwiefern das Allgemeine die Bestimmung erhält, daß es ist.

Aus der Logik müssen wir hieher nehmen, was Seyn ist. Seyn ist die Allgemeinheit in ihrem leeren abstractesten Sinn genommen, die reine Beziehung auf sich, ohne weitere Reaction nach außen oder innen. Seyn ist die Allgemeinheit, als abstracte Allgemeinheit. Das Allgemeine ist wesentlich Identität mit sich, dieß ist auch das Seyn, es ist einfach. Die Bestimmung des Allgemeinen enthält zwar sogleich die Beziehung auf Einzelnes; diese Besonderheit kann ich mir vorstellen als außerhalb des Allgemeinen, oder wahrhafter innerhalb desselben, denn das Allgemeine ist auch diese Beziehung auf sich, diese Durchgängigkeit im Besonderen. Das Seyn aber entfernt alle Relation; jede Bestimmung, die concret ist, ist ohne weitere Reflexion, ohne Beziehung auf Anderes. Das Seyn ist so in dem Allgemeinen enthalten, und wenn ich sage: das Allgemeine ist, so spreche ich auch nur seine trockene, reine, abstracte Beziehung auf sich aus, diese dürre Unmittelbarkeit, die das Seyn ist. Das Allgemeine ist kein Unmittelbares in diesem Sinne, es soll auch seyn ein Besonderes, das Allgemeine soll in ihm selber seyn, dieß sich zum Besonderen Bethätigen ist nicht das Abstracte, Unmittelbare. Das abstract Unmittelbare hingegen, diese dürre Beziehung auf sich, ist mit dem Seyn ausgesprochen. Wenn ich also sage, dieser Gegenstand ist, so wird damit ausgesprochen die letzte Spitze der trockenen Abstraction, es ist die leerste, dürftigste Bestimmung.

Wissen ist Denken und dieß ist das Allgemeine und enthält die Bestimmung des abstract Allgemeinen, die Un-

mittelbarkeit des Seyn: dieß ist der Sinn des unmittelbaren Wissens.

Wir sind so in der abstracten Logik; dieß geht immer so, wenn man meint, man sey auf dem concreten Boden, auf dem Boden des unmittelbaren Bewußtseyns, aber dieser ist eben der ärmste an Gedanken und die darin enthaltenen sind die kahlsten, leersten. Es ist die größte Unwissenheit, wenn man glaubt, das unmittelbare Wissen sey außer der Region des Denkens, man schlägt sich mit solchen Unterschieden herum und näher betrachtet schwinden sie zusammen. Auch nach jener ärmsten Bestimmung des unmittelbaren Wissens gehört die Religion dem Gedanken an.

Näher fragen wir dann, wodurch das, was ich im unmittelbaren Bewußtseyn weiß, verschieden ist von Anderem, was ich weiß. Ich weiß noch nichts, als daß das Allgemeine ist; was Gott für einen weitern Inhalt hat, davon ist im Folgenden zu sprechen, der Standpunkt des unmittelbaren Bewußtseyns giebt nicht mehr, als das angegebene Seyn. Daß man Gott nicht erkennen könne, ist der Standpunkt der Aufklärung und dieß fällt mit dem unmittelbaren Wissen von Gott zusammen. Ferner ist aber Gott ein Gegenstand meines Bewußtseyns, ich unterscheide ihn von mir, er ist ein Anderes von mir und ich von ihm. Wenn wir andere Gegenstände so vergleichen nach dem, was wir von ihnen wissen, so wissen wir von ihnen auch dieß: sie sind, und sind ein Anderes als wir, sind für sich, sie sind dann ein Allgemeines oder auch nicht, sie sind ein Allgemeines und zugleich Besonderes, haben irgend einen bestimmten Inhalt. Die Wand ist, ist ein Ding, Ding ist ein Allgemeines und so viel weiß ich auch von Gott. Wir wissen von anderen Dingen weit mehr; abstrahiren wir aber von allen Bestimmtheiten derselben, sagen wir, wie eben, von der Wand nur: sie ist, so wissen wir von ihr ebensoviel, als von Gott. So hat man denn Gott abstract ens

genannt. Aber dieß ens ist das Leerste, wogegen sich die übrigen entia weit erfüllter zeigen.

Wir haben gesagt, Gott ist im unmittelbaren Wissen; wir sind auch; dem Ich kommt auch diese Unmittelbarkeit des Seyns zu. Alle andern, concreten, empirischen Dinge sind auch, sind identisch mit sich, dieß ist abstract ihr Seyn als Seyn. Dieß Seyn ist gemeinschaftlich mit mir, aber der Gegenstand meines Wissens ist so beschaffen, daß ich auch sein Seyn von ihm abziehen kann, ich stelle mir ihn vor, glaube an ihn, aber dieß Geglaubte ist ein Seyn nur in meinem Bewußtseyn. Es treten somit die Allgemeinheit und diese Bestimmnng der Unmittelbarkeit auseinander und müssen es. Diese Reflexion muß eintreten, denn wir sind zwei und müssen unterschieden seyn, sonst wären wir eins, d. h. es muß dem Einen eine Bestimmung beigelegt werden, die dem Andern nicht zukommt. Eine solche Bestimmung ist das Seyn; ich bin; das Andere, der Gegenstand, ist deshalb nicht; das Seyn nehme ich auf mich, auf meine Seite, an meiner Existenz zweifele ich nicht, sie fällt bei dem Andern deshalb weg. Indem das Seyn nur das Seyn des Gegenstandes ist, so, daß der Gegenstand nur dieß gewußte Seyn ist, fehlt ihm ein Seyn an und für sich und er erhält es erst im Bewußtseyn; es ist nur als gewußtes Seyn gewußt, nicht als an und für sich selbst seyendes. Nur das Ich ist, der Gegenstand nicht. Ich kann wohl an Allem zweifeln, aber am Seyn meiner selbst nicht, denn Ich ist das Zweifelnde, der Zweifel selbst. Wird der Zweifel Gegenstand des Zweifels, zweifelt der Zweifelnde am Zweifel selbst, so verschwindet der Zweifel. Ich ist die unmittelbare Beziehung auf sich selbst; im Ich ist das Seyn. Die Unmittelbarkeit ist so fixirt gegen die Allgemeinheit und fällt auf meine Seite. Im Ich ist das Seyn schlechthin in mir selbst; ich kann von Allem abstrahiren, vom Denken kann ich nicht abstrahiren, denn das Abstrahiren ist selbst das Denken,

es ist die Thätigkeit des Allgemeinen, die einfache Beziehung auf sich. Im Abstrahiren selbst ist das Seyn, ich kann mich zwar umbringen, aber das ist die Freiheit, von meinem Daseyn zu abstrahiren. Ich bin: im Ich ist schon das Bin enthalten.

Indem man nun den Gegenstand, Gott aufzeigt, wie er das Seyn ist, so hat man das Seyn auf sich genommen; das Ich hat sich das Seyn vindicirt, vom Gegenstand ist es weggefallen; soll er gleichwohl als seyend ausgesprochen werden, so muß ein Grund anzugeben seyn. Gott muß aufgezeigt werden, daß er in meinem Seyn ist und nun lautet die Forderung so: es soll, da wir hier in der Empirie und Beobachtung stehen, der Zustand gezeigt werden, in dem Gott in mir ist, wir nicht zwei sind, ein Beobachtbares, wo die Verschiedenheit wegfällt, wo Gott in diesem Seyn ist, das mir bleibt, indem ich bin; ein Ort, in welchem das Allgemeine in mir als Seyenden und von mir ungetrennt ist.

Dieser Ort ist das Gefühl.

b. Man spricht von religiösem Gefühl und sagt, in ihm ist uns der Glaube an Gott gegeben, es ist dieser innerste Boden, auf dem uns schlechthin gewiß ist, daß Gott ist. Von der Gewißheit ist schon gesprochen. Diese Gewißheit ist, daß zweierlei Seyn gesetzt sind in der Reflexion als Ein Seyn. Seyn ist die abstracte Beziehung auf sich, es sind nun zwei Seyende, sie sind aber nur Ein Seyn und dieß ungetrennte Seyn ist mein Seyn, dieß ist die Gewißheit. Diese Gewißheit ist mit einem Inhalt in concreterer Weise das Gefühl und dieß Gefühl wird als der Grund des Glaubens und Wissens von Gott angegeben. Was in unsrem Gefühl ist, das nennen wir Wissen und so ist denn Gott; das Gefühl erhält so die Stellung des Grundes. Die Form des Wissens ist das Erste, dann die Unterschiede und damit treten die Differenzen zwischen beiden ein und die Reflexion, daß das Seyn mein Seyn ist, mir zukommt. Und da ist denn das Bedürfniß, daß in diesem

Seyn, das ich mir nehme, auch der Gegenstand ist, dieß ist denn das Gefühl. Auf das Gefühl wird so gewiesen.

Ich fühle Hartes; wenn ich so spreche, so ist Ich das Eine, das Zweite ist das Etwas, es sind ihrer Zwei. Der Ausdruck des Bewußtseyns, das Gemeinschaftliche ist die Härte. Es ist Härte in meinem Gefühl und auch der Gegenstand ist hart. Diese Gemeinschaft existirt im Gefühl, der Gegenstand berührt mich und ich bin erfüllt von seiner Bestimmtheit. Wenn ich sage Ich und der Gegenstand, so sind noch beide für sich; erst im Gefühl verschwindet das doppelte Seyn. Die Bestimmtheit des Gegenstandes wird die meinige, und zwar so sehr die meinige, daß die Reflexion gegen das Object zunächst ganz wegfällt; insofern das Andere selbständig bleibt, wird es nicht gefühlt, geschmeckt. Ich aber, der ich im Gefühl bestimmt bin, verhalte mich darin unmittelbar, ich bin im Gefühl als dieses einzelne empirische Ich und die Bestimmtheit gehört diesem empirischen Selbstbewußtseyn an.

An sich ist also im Gefühl ein Unterschied enthalten. Auf der einen Seite bin Ich, das Allgemeine, das Subject, und diese klare, reine Flüssigkeit, diese unmittelbare Reflexion in mich wird durch ein Anderes getrübt; aber in diesem Andern erhalte ich mich vollkommen bei mir selbst, die fremde Bestimmung wird in meiner Allgemeinheit flüssig und das, was mir ein Anderes ist, vermeinige ich. Wenn in das Leblose eine andere Qualität gesetzt wird, so hat dieses Ding auch eine andere Qualität bekommen; Ich aber als fühlend erhalte mich in dem Andern, das in mich eindringt und bleibe in der Bestimmtheit Ich. Der Unterschied des Gefühles ist zunächst ein innerer im Ich selbst, es ist der Unterschied zwischen mir in meiner reinen Flüssigkeit und mir in meiner Bestimmtheit. Dieser innere Unterschied wird aber auch ebensosehr, indem die Reflexion hinzutritt, als solcher gesetzt; ich nehme mich aus meiner Bestimmtheit zurück, stelle sie als Anderes

mir gegenüber und die Subjectivität ist für sich in Beziehung auf die Objectivität.

Man sagt gewöhnlich, das Gefühl sey etwas nur Subjectives; aber subjectiv bin ich doch erst gegen ein Object der Anschauung oder Vorstellung, indem ich ein Anderes mir gegenüberstelle. Es scheint somit das Gefühl, weil in ihm der Unterschied der Subjectivität und Objectivität noch nicht eingetreten, nicht ein subjectives genannt werden zu können. In der That aber ist diese Entzweiung, daß Ich Subject gegen die Objectivität bin, eine Beziehung und Identität, die zugleich unterschieden ist von diesem Unterschiede und beginnt darin die Allgemeinheit. Indem ich mich zu einem Andern verhalte und im Anschauen, Vorstellen den Gegenstand von mir unterscheide, bin ich nämlich die Beziehung dieser beiden, meiner und des Andern, und ein Unterscheiden, worin eine Identität gesetzt ist, und ich verhalte mich zu dem Gegenstande übergreifend. Im Gefühl als solchem dagegen ist Ich in dieser unmittelbaren einfachen Einheit, in dieser Erfüllung mit der Bestimmtheit und geht es über diese Bestimmtheit noch nicht hinaus. So aber bin ich als fühlend ganz Besonderes, durch und durch in die Bestimmtheit versenkt und im eigentlichen Sinne nur subjectiv ohne Objectivität und ohne Allgemeinheit.

Wenn nun das wesentliche religiöse Verhältniß im Gefühl ist, so ist dieß Verhältniß identisch mit meinem empirischen Selbst. Die Bestimmtheit als das unendliche Denken des Allgemeinen und ich als ganz empirische Subjectivität, sind zusammengefaßt im Gefühl in mir, ich bin die unmittelbare Einigung und Auflösung des Kampfes beider. Aber indem ich mich so bestimmt finde als dieses empirische Subject und im Gegentheil mich bestimmt finde als in eine ganz andere Region erhoben und das Herüber- und Hinübergehen von einem zum andern und das Verhältniß derselben empfinde, so finde ich mich eben darin gegen mich selbst oder mich als

unterschieden von mir bestimmt, d. h. in diesem meinem Gefühl selbst bin ich durch dessen Inhalt in den Gegensatz, zur Reflexion und zum Unterscheiden des Subjects und Objects getrieben.

Dieser Uebergang zur Reflexion ist nicht allein dem religiösen Gefühl eigenthümlich, sondern dem menschlichen Gefühl überhaupt. Denn der Mensch ist Geist, Bewußtseyn, Vorstellen; es giebt kein Gefühl, das nicht in sich diesen Uebergang zur Reflexion enthielte. In jedem andern Gefühl ist es aber nur die innere Nothwendigkeit und Natur der Sache, was zur Reflexion treibt, es ist nur diese Nothwendigkeit, daß das Ich von seiner Bestimmtheit sich unterscheidet. Hingegen das religiöse Gefühl enthält in seinem Inhalt, in seiner Bestimmtheit selbst nicht nur die Nothwendigkeit, sondern die Wirklichkeit des Gegensatzes selber und damit die Reflexion. Denn der Gehalt des religiösen Verhältnisses ist einmal das Denken des Allgemeinen, welches selbst schon Reflexion ist, sodann das andere Moment meines empirischen Bewußtseyns und die Beziehung beider. Im religiösen Gefühl bin ich daher mir selbst entäußert, denn das Allgemeine, das an und für sich seyende Denken, ist die Negation meiner besondern empirischen Existenz, die dagegen als ein Nichtiges, das nur im Allgemeinen seine Wahrheit hat, erscheint. Das religiöse Verhältniß ist Einigkeit, aber enthält die Kraft des Urtheils. Indem ich das Moment der empirischen Existenz fühle, so fühle ich jene Seite des Allgemeinen, der Negation als eine außer mir fallende Bestimmtheit, oder indem ich in dieser bin, fühle ich mich in meiner empirischen Existenz mir entfremdet, mich verläugnend und mein empirisches Bewußtseyn negirend.

Weil nun die Subjectivität, die im religiösen Gefühl enthalten ist, empirische, besondere ist, so ist sie im Gefühl in besonderem Interesse, in besonderer Bestimmtheit überhaupt.

Das religiöse Gefühl enthält selbst diese Bestimmtheit, die des empirischen Selbstbewußtseyns und des allgemeinen Denkens und ihre Beziehung und Einheit, es schwebt daher zwischen der Bestimmtheit des Gegensatzes derselben und ihrer Einigkeit und Befriedigung und ist darnach unterschieden, wie sich nach der besondern Weise meines Interesses, in dem ich gerade existire, das Verhältniß meiner Subjectivität zum Allgemeinen bestimmt. Die Beziehung des Allgemeinen und des empirischen Selbstbewußtseyns kann danach sehr verschiedener Art seyn: höchste Spannung und Feindseligkeit der Extreme und höchste Einigkeit. In der Bestimmtheit der Trennung, in welcher das Allgemeine das Substantielle ist, gegen welches das empirische Bewußtseyn sich und zugleich seine wesentliche Nichtigkeit fühlt, aber nach seiner positiven Existenz noch bleiben will, was es ist, da ist das Gefühl der Furcht. Die eigene, innere Existenz und Gesinnung sich als nichtig fühlend und das Selbstbewußtseyn zugleich auf der Seite des Allgemeinen und jene verdammend — giebt das Gefühl der Reue, des Schmerzes über sich. Die empirische Existenz des Selbstbewußtseyns im Ganzen oder nach irgend einer Seite sich gefördert fühlend und zwar nicht etwa durch eigene Selbstthätigkeit, sondern durch eine außer seiner Kraft und Klugheit liegende Verknüpfung und Macht, die als das an und für sich seyende Allgemeine gedacht ist und der jene Forderung zugeschrieben wird, giebt das Gefühl der Dankbarkeit u. s. f. Die höhere Einigkeit meines Selbstbewußtseyns überhaupt mit dem Allgemeinen, die Gewißheit, Sicherheit und das Gefühl dieser Identität ist Liebe, Seligkeit.

c. Wird nun aber bei diesem Fortschritt des Gefühls zur Reflexion und bei der Unterscheidung des Ich und seiner Bestimmtheit, so daß diese als Inhalt und Gegenstand erscheint, dem Gefühl die Stellung gegeben, daß es an sich selbst schon die Berechtigung des Inhalts

und der Beweis von dessen Seyn oder Wahrheit sey, so ist Folgendes zu bemerken.

Das Gefühl kann den allermannigfaltigsten Inhalt haben, wir haben Gefühl von Recht, von Unrecht, Gott, Farbe, Haß, Feindschaft, Freude ꝛc., es findet sich darin der widersprechendste Inhalt, das Niederträchtigste und das Höchste, Edelste hat seinen Platz darin. Es ist Erfahrung, daß das Gefühl den zufälligsten Inhalt hat; dieser kann der wahrhafteste und der schlechteste seyn. Gott hat, wenn er im Gefühl ist, nichts vor dem Schlechtesten voraus; sondern es sproßt die königlichste Blume auf demselben Boden neben dem wucherndsten Unkraut auf. Daß ein Inhalt im Gefühl ist, dieß macht für ihn selbst nichts Vortreffliches aus. Denn nicht nur das, was ist, kommt in unser Gefühl, nicht bloß Reales, Seyendes, sondern auch Erdichtetes, Erlogenes, alles Gute und alles Schlechte, alles Wirkliche und alles Nichtwirkliche ist in unserm Gefühl, das Entgegengesetzteste ist darin. Alle Einbildungen von Gegenständen fühle ich, ich kann mich begeistern für das Unwürdigste. Ich habe Hoffnung, Hoffnung ist ein Gefühl, in ihr ist, wie in der Furcht, das Zukünftige, unmittelbar solches, was noch nicht ist, vielleicht erst seyn wird, vielleicht nie seyn wird. Ebenso kann ich mich begeistern für Vergangenes, aber auch für solches, was weder gewesen ist, noch seyn wird. Ich kann mir einbilden, ein tüchtiger, großer, ein edler und vortrefflicher Mensch zu seyn, fähig zu seyn, alles aufzuopfern für Recht, für meine Meinung, kann mir einbilden, viel genutzt, geschafft zu haben, aber es ist die Frage, ob es wahr ist, oder ob ich in der That so edel handle und wirklich so tüchtig bin, als ich zu seyn mir einbilde. Ob mein Gefühl wahrhafter Art, gut ist, kommt auf seinen Inhalt an. Daß Inhalt überhaupt im Gefühl ist, macht es nicht aus, denn auch das Schlechteste ist darin. Ob der Inhalt existirt, hängt ebenso nicht davon ab, ob er im Gefühl ist, denn Eingebildetes, das nie existirt hat und nie

existiren wird, ist darin. Gefühl ist demnach eine Form für allen möglichen Inhalt und dieser Inhalt erhält darin keine Bestimmung, die sein An- und Fürsichseyn beträfe. Das Gefühl ist die Form, in der der Inhalt gesetzt ist als vollkommen zufällig, da er ebensosehr durch mein Belieben, meine Willkür gesetzt seyn kann, wie durch die Natur. Der Inhalt hat also im Gefühl die Form, daß er nicht an und für sich bestimmt ist, nicht durch das Allgemeine, nicht durch den Begriff gesetzt ist. Er ist daher in seinem Wesen das Besondere, das Beschränkte und es ist gleichgültig, daß er dieser sey, da auch ein andrer Inhalt in meinem Gefühl seyn kann. Wenn also das Seyn Gottes in unserm Gefühl nachgewiesen wird, so ist es darin eben so zufällig, wie jedes Andere, dem dieß Seyn zukommen kann. Das nennen wir dann Subjectivität, aber im schlechtesten Sinne; die Persönlichkeit, das sich selbst Bestimmen, die höchste Intensität des Geistes in sich ist auch Subjectivität, aber in einem höheren Sinne, in einer freieren Form; hier aber heißt Subjectivität nur Zufälligkeit.

Man beruft sich häufig auf sein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen; so einen Menschen muß man stehen lassen; denn mit dem Appelliren an das eigene Gefühl ist die Gemeinschaft unter uns abgerissen. Auf dem Boden des Gedankens, des Begriffs dagegen sind wir auf dem des Allgemeinen, der Vernünftigkeit; da haben wir die Natur der Sache vor uns und darüber können wir uns verständigen, da wir uns der Sache unterwerfen und sie das uns Gemeinsame ist. Gehen wir aber zum Gefühl über, so verlassen wir dieß Gemeinsame und wir ziehen uns zurück in die Sphäre unsrer Zufälligkeit und sehen nur zu, wie die Sache sich da vorfindet. In dieser Sphäre macht dann jeder die Sache zu seiner Sache, zu seiner Particularität und wenn der eine fordert: du sollst solche Gefühle haben, so kann der andere antworten: ich habe sie einmal nicht, ich bin eben nicht so, denn es ist ja bei jener Forderung

nur von meinem zufälligen Seyn die Rede, das so und so seyn kann.

Das Gefühl ist ferner das, was der Mensch mit dem Thiere gemein hat, es ist die thierische, sinnliche Form. Wenn also das, was Recht, Sittlichkeit, Gott ist, im Gefühl aufgezeigt wird, so ist dieß die schlechteste Weise, in der ein solcher Inhalt nachgewiesen werden kann. Gott ist wesentlich im Denken. Der Verdacht, daß er durch das Denken nur im Denken ist, muß uns schon dadurch aufsteigen, daß der Mensch nur Religion hat, nicht das Thier.

Alles im Menschen, dessen Boden der Gedanke ist, kann in die Form des Gefühls versetzt werden. Recht, Freiheit, Sittlichkeit rc. hat aber seine Wurzel in der höheren Bestimmung, wodurch der Mensch nicht Thier, sondern Geist ist; alles dies höheren Bestimmungen Angehörige kann in die Form des Gefühls versetzt werden; doch das Gefühl ist nur Form für diesen Inhalt, der einem ganz andern Boden angehört. Wir haben so Gefühle von Recht, Freiheit, Sittlichkeit, aber es ist nicht das Verdienst des Gefühls, daß sein Inhalt dieser wahrhafte ist. Der gebildete Mensch kann ein wahres Gefühl von Recht, von Gott haben, aber dieß kommt nicht vom Gefühl her, sondern der Bildung des Gedankens hat er es zu verdanken, durch diesen ist erst der Inhalt der Vorstellung und so das Gefühl vorhanden. Es ist eine Täuschung, das Wahre, Gute auf Rechnung des Gefühls zu schreiben.

Aber nicht nur kann ein wahrhafter Inhalt in unserm Gefühl seyn, er soll und muß es auch; wie man sonst sagte: Gott muß man im Herzen haben. Herz ist schon mehr als Gefühl; dieses ist nur momentan, zufällig, flüchtig, wenn ich aber sage, ich habe Gott im Herzen, so ist das Gefühl hier als fortdauernde, feste Weise meiner Existenz ausgesprochen. Das Herz ist, was ich bin, nicht bloß, was ich augenblicklich bin, sondern was ich im Allgemeinen bin, mein Charakter.

Die Form des Gefühls als Allgemeines heißt dann Grundsätze oder Gewohnheiten meines Seyns, feste Art meiner Handlungsweise.

In der Bibel aber wird ausdrücklich dem Herzen das Böse als solches zugeschrieben; das Herz ist so auch der Sitz desselben, diese natürliche Besonderheit. Das Gute, Sittliche ist aber nicht, daß der Mensch seine Besonderheit, Eigensucht, Selbstischkeit geltend macht; thut er das, so ist er böse. Das Selbstische ist das Böse, das wir überhaupt Herz nennen. Wenn man nun auf diese Weise sagt, Gott, Recht etc. soll auch in meinem Gefühl, in meinem Herzen seyn, so drückt man damit nur aus, daß es nicht bloß von mir Vorgestelltes, sondern ungetrennt identisch mit mir seyn soll. Ich als Wirklicher, als Dieser soll durch und durch so bestimmt seyn, diese Bestimmtheit soll meinem Charakter eigen seyn, die allgemeine Weise meiner Wirklichkeit ausmachen, und so ist es wesentlich, daß aller wahrhafte Inhalt im Gefühl, im Herzen sey. Die Religion ist so ins Herz zu bringen und hieher fällt die Nothwendigkeit, daß das Individuum religiös gebildet werde. Das Herz, Gefühl muß gereinigt, gebildet werden; dieß Bilden heißt, daß ein anderes, höheres das Wahrhafte sey und werde. Aber darum, daß der Inhalt im Gefühl ist, ist er noch nicht wahrhaft, noch nicht an und für sich, nicht gut, vortrefflich in sich. Wenn wahr ist, was im Gefühl ist, so müßte Alles wahr seyn, Apisdienst u. s. w. Das Gefühl ist der Punkt des subjectiven, zufälligen Seyns. Es ist daher Sache des Individuums, seinem Gefühl einen wahren Inhalt zu geben. Eine Theologie aber, die nur Gefühle beschreibt, bleibt in der Empirie, Historie und derselben Zufälligkeiten stehen, hat es mit Gedanken, die einen Inhalt haben, noch nicht zu thun.

Die gebildete Vorstellung und Erkenntniß schließen das Gefühl und die Empfindung nicht aus. Im Gegentheil das Gefühl ernährt sich und macht sich fortdauernd durch die Vor-

stellung und erneuert und entzündet sich an dieser wieder. Zorn, Unwillen, Haß sind ebenso geschäftig, sich durch die Vorstellung der mannigfaltigen Seiten des erlittenen Unrechts und des Feindes zu unterhalten, als die Liebe, Wohlwollen, Freude sich beleben, indem sie die ebenso vielfachen Beziehungen ihrer Gegenstände sich vergegenwärtigen. Ohne an den Gegenstand des Hasses, des Zorns oder der Liebe, wie man sagt, zu denken, erlischt das Gefühl und die Neigung. Schwindet der Gegenstand aus der Vorstellung, so verschwindet das Gefühl und jede von außen kommende Veranlassung regt den Schmerz und die Liebe wieder au. Es ist ein Mittel, die Empfindung und das Gefühl zu schwächen, wenn man den Geist zerstreut, ihm andere Gegenstände vor die Anschauung und Vorstellung bringt und ihn in andere Situationen und Umstände versetzt, in welchen jene mannigfaltigen Beziehungen für die Vorstellung nicht vorhanden sind. Die Vorstellung soll den Gegenstand vergessen — und Vergessen ist für den Haß mehr als Vergeben, sowie in der Liebe mehr als nur untreu werden und vergessen werden mehr, als nur unerhört zu seyn. Der Mensch ist als Geist, weil er nicht bloß Thier ist, im Gefühl zugleich wesentlich wissend, Bewußtseyn und er weiß nur von sich, indem er sich aus der unmittelbaren Identität mit der Bestimmtheit zurücknimmt. Soll daher die Religion nur als Gefühl seyn, so verglimmt sie zum Vorstellungslosen wie zum Handlungslosen und verliert sie allen bestimmten Inhalt.

Ja, das Gefühl ist so weit davon entfernt, daß wir darin allein und wahrhaft Gott finden könnten, daß wir diesen Inhalt, wenn wir ihn darin finden sollten, sonst woher schon kennen müßten. Und heißt es, daß wir Gott nicht erkennen, nichts von ihm wissen können, wie sollen wir denn sagen, daß er im Gefühl sey? Erst müssen wir uns sonst im Bewußtseyn nach Bestimmungen des Inhalts, der vom Ich unterschieden ist, umgesehen haben, dann erst können wir das Gefühl als

religiös nachweisen, insofern wir nämlich diese Bestimmungen des Inhalts darin wiederfinden.

In neuerer Zeit spricht man nicht mehr vom Herzen, sondern von Ueberzeugung; mit dem Herzen spricht man noch seinen unmittelbaren Charakter aus; wenn man aber von Handeln nach der Ueberzeugung spricht, so liegt darin, daß der Inhalt eine Macht ist, die mich regiert, er ist meine Macht und ich bin der seinige, aber diese Macht beherrscht mich in der Weise der Innerlichkeit, daß sie schon mehr durch den Gedanken und die Einsicht vermittelt ist.

Was noch insonderheit dieß betrifft, daß das Herz der Keim seines Inhalts sey, so kann dieß ganz zugegeben werden, aber damit ist nicht viel gesagt. Es ist die Quelle, das heißt etwa: es ist die erste Weise, in welcher solcher Inhalt im Subject erscheint, sein erster Ort und Sitz. Zuerst hat der Mensch vielleicht religiöses Gefühl, vielleicht auch nicht, in jenem Falle ist allerdings das Herz der Keim, aber wie bei einem vegetabilischen Samenkorn dieser die unentwickelte Weise der Existenz der Pflanze ist, so ist auch das Gefühl diese eingehüllte Weise.

Dieses Samenkorn, womit das Leben der Pflanze anfängt, ist aber sogar nur in der Erscheinung, empirischer Weise das Erste: denn es ist ebenso Product, Resultat, das Letzte, es ist Resultat des ganz entwickelten Lebens des Baumes und schließt diese vollständige Entwickelung der Natur des Baumes in sich ein. Jene Ursprünglichkeit ist also eine nur relative.

So ist auch im Gefühl dieser ganze Inhalt auf diese eingehüllte Weise in unsrer subjectiven Wirklichkeit; aber ein ganz Anderes ist es, daß dieser Inhalt als solcher dem Gefühl als solchem angehöre. Solcher Inhalt, wie Gott, ist ein an und für sich allgemeiner Inhalt, ebenso der Inhalt von Recht und Pflicht ist Bestimmung des vernünftigen Willens.

Ich bin Wille, nicht nur Begierde, habe nicht nur Nei-

gung; — Ich ist das Allgemeine — als Wille aber bin ich in meiner Freiheit, in meiner Allgemeinheit selbst, in der Allgemeinheit meiner Selbstbestimmung, und ist mein Wille vernünftig, so ist sein Bestimmen überhaupt ein allgemeines, ein Bestimmen nach dem reinen Begriff. Der vernünftige Wille ist sehr unterschieden vom zufälligen Willen, vom Wollen nach zufälligen Trieben, Neigungen; der vernünftige Wille bestimmt sich nach *seinem Begriff*, und der Begriff, die Substanz des Willens ist die reine Freiheit, und alle Bestimmungen des Willens, die vernünftig sind, sind Entwickelungen der Freiheit, und die Entwickelungen, die aus den Bestimmungen hervorgehen, sind Pflichten.

Solcher Inhalt gehört der Vernünftigkeit an, er ist Bestimmung durch, nach dem reinen Begriff und gehört also ebenso dem Denken an: der Wille ist nur vernünftig, insofern er denkend ist. Man muß daher die gewöhnliche Vorstellung aufgeben, nach welcher Wille und Intelligenz zweierlei Fächer sind und der Wille ohne Denken vernünftig und damit sittlich seyn kann. So ist auch von Gott schon erinnert, daß dieser Inhalt ebenso dem Denken angehört, daß der Boden, auf dem dieser Inhalt aufgefaßt ebenso, wie erzeugt wird, das Denken ist.

Wenn wir nun das Gefühl als den Ort genannt haben, in welchem das Seyn Gottes unmittelbar aufzuzeigen ist, so haben wir darin das *Seyn*, den *Gegenstand*, Gott nicht angetroffen, wie wir es verlangt haben, nämlich nicht als freies *An- und Fürsichseyn*. Gott ist, ist an und für sich selbständig, ist frei, diese Selbständigkeit, dieß freie Seyn finden wir nicht im Gefühl, ebensowenig den Inhalt als an und für sich seyenden Inhalt, sondern es kann jeder besondere Inhalt darin seyn. Wenn das Gefühl wahrhaft, echter Natur seyn soll, so muß es dieses durch seinen Inhalt seyn, das Gefühl als solches macht ihn aber nicht dazu, daß er wahrhafter Natur sey.

Dieß ist die Natur dieses Bodens des Gefühls und die Bestimmungen, die ihm angehören. Es ist Gefühl irgend eines Inhalts und zugleich Selbstgefühl. Im Gefühl genießen wir uns so zugleich, unsre Erfüllung von der Sache. Das Gefühl ist darum etwas so beliebtes, weil der Mensch seine Particularität darin vor sich hat. Wer in der Sache lebt, in den Wissenschaften, im Praktischen, der vergißt sich selbst darin, hat kein Gefühl dabei, sofern das Gefühl Reminiscenz seiner selbst ist, und er ist dann in jenem Vergessen seiner selbst mit seiner Besonderheit ein Minimum. Die Eitelkeit und Selbstgefälligkeit dagegen, die nichts lieber hat und behält als sich selbst und nur im Genuß ihrer selbst bleiben will, appellirt an ihr eignes Gefühl und kommt deshalb nicht zum objectiven Denken und Handeln. Der Mensch, der nur mit dem Gefühl zu thun hat, ist noch nicht fertig, ist ein Anfänger im Wissen, Handeln ꝛc.

Wir müssen uns nun also nach einem andern Boden umsehen. Im Gefühl haben wir Gott weder nach seinem selbständigen Seyn, noch nach seinem Inhalt gefunden. Im unmittelbaren Wissen war der Gegenstand nicht seyend, sondern sein Seyn fiel in das wissende Subject, welches den Grund dieses Seyns im Gefühl fand.

Von der Bestimmtheit des Ich, die den Inhalt des Gefühls ausmacht, sahen wir aber bereits, daß sie nicht nur von dem reinen Ich unterschieden sey, sondern auch von dem Gefühl in seiner eignen Bewegung so unterschieden werde, daß das Ich sich als gegen sich selbst bestimmt findet. Dieser Unterschied ist nun auch als solcher zu setzen, so daß die Thätigkeit des Ich eintritt, seine Bestimmtheit als nicht die seinige zu entfernen, hinauszusetzen und objectiv zu machen. Das Ich, sahen wir ferner, ist an sich im Gefühl sich selbst entäußert und hat in der Allgemeinheit, die es enthält, an sich die Negation seiner besondern empirischen Existenz.

Indem nun das Ich seine Bestimmtheit aus sich herausseẞt, so entäußert es sich selbst, hebt es überhaupt seine Unmittelbarkeit auf und ist es in die Sphäre des Allgemeinen eingetreten.

Zunächst ist aber die Bestimmtheit des Geistes, der Gegenstand als äußerer überhaupt und in der vollständigen objectiven Bestimmung der Aeußerlichkeit in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit gesetzt und das Bewußtseyn, das ihn in dieser Aeußerlichkeit setzt und sich auf ihn bezieht, ist Anschauung, die wir hier in ihrer Vollendung als Kunstanschauung zu betrachten haben.

2. Die Anschauung.

Die Kunst ist erzeugt worden durch das absolute geistige Bedürfniß, daß das Göttliche, die geistige Idee als Gegenstand für das Bewußtseyn und zunächst für die unmittelbare Anschauung sey. Gesetz und Inhalt der Kunst ist die Wahrheit, wie sie im Geist erscheint, also geistige Wahrheit ist, aber so zugleich, daß sie eine sinnliche für die unmittelbare Anschauung ist. So ist die Darstellung der Wahrheit von dem Menschen hervorgebracht, aber äußerlich gesetzt, so daß sie von ihm in sinnlicher Weise gesetzt ist. Wie die Idee in der Natur unmittelbar erscheint und auch in geistigen Verhältnissen und in der zerstreuten Mannigfaltigkeit das Wahre da ist, so ist die Idee noch nicht in Ein Centrum der Erscheinungen gesammelt und erscheint sie noch in der Form des Außereinanderseyns. In der unmittelbaren Existenz ist die Erscheinung des Begriffs noch nicht mit der Wahrheit harmonisch gesetzt. Hingegen die sinnliche Anschauung, welche die Kunst hervorbringt, ist nothwendig ein vom Geist Producirtes, ist nicht unmittelbare, sinnliche Gestaltung und hat die Idee zu ihrem belebenden Centrum.

In demjenigen, was wir zum Umfang der Kunst rechnen, kann auch Anderes enthalten seyn als dasjenige, was wir so eben angaben. Die Wahrheit hat da einen doppelten Sinn,

erstlich den der Richtigkeit, daß die Darstellung mit dem sonst bekannten Gegenstand übereinstimmt. In diesem Sinne ist die Kunst formell und die Nachahmung gegebener Gegenstände, der Inhalt mag seyn, welcher er will. Da ist ihr Gesetz nicht die Schönheit. Aber auch insofern diese das Gesetz ist, kann die Kunst noch als Form genommen werden und sonst einen beschränkten Inhalt haben, so wie die wahrhafte Wahrheit selbst. Diese aber in ihrem wahrhaften Sinne ist Zusammenstimmung des Gegenstandes mit seinem Begriff, die Idee, und diese als die freie durch keine Zufälligkeit oder Willkür verkümmerte Aeußerung des Begriffs ist der an und für sich seyende Inhalt der Kunst und zwar ein Inhalt, der die substantiellen, allgemeinen Elemente, Wesenheiten und Mächte der Natur und des Geistes betrifft.

Der Künstler hat die Wahrheit nun darzustellen, so daß die Realität, worin der Begriff seine Macht und Herrschaft hat, zugleich ein Sinnliches ist. Die Idee ist so in sinnlicher Gestalt und in einer Individualisirung, für welche die Zufälligkeiten des Sinnlichen nicht entbehrt werden können. Das Kunstwerk ist im Geist des Künstlers empfangen und in diesem ist an sich die Vereinigung des Begriffs und der Realität geschehen; hat aber der Künstler seine Gedanken in die Aeußerlichkeit entlassen und ist das Werk vollendet, so tritt er von demselben zurück.

So ist das Kunstwerk als für die Anschauung gesetzt zunächst ein ganz gemein äußerlicher Gegenstand, der sich nicht selbst empfindet und sich nicht selbst weiß. Die Form, die Subjectivität, die der Künstler seinem Werke gegeben hat, ist nur äußerliche, nicht die absolute Form des sich Wissenden, des Selbstbewußtseyns. Die vollendete Subjectivität fehlt dem Kunstwerke. Dieses Selbstbewußtseyn fällt in das subjective Bewußtseyn, in das anschauende Subject. Gegen das Kunstwerk, das nicht in sich selbst das Wissende ist, ist da-

her das Moment des Selbstbewußtseyns das Andere, aber ein Moment, das schlechthin zu ihm gehört und welches das Dargestellte weiß und als die substantielle Wahrheit vorstellt. Das Kunstwerk als sich selbst nicht wissend, ist in sich unvollendet und bedarf, weil zur Idee Selbstbewußtseyn gehört, der Ergänzung, die es durch die Beziehung des Selbstbewußten zu ihm erhält. In dieses Bewußtseyn fällt ferner der Proceß, wodurch das Kunstwerk aufhört, nur Gegenstand zu seyn, und das Selbstbewußtseyn dasjenige, das ihm als ein Anderes erscheint, mit sich identisch setzt. Es ist dieß der Proceß, der die Aeußerlichkeit, in welcher im Kunstwerk die Wahrheit erscheint, aufhebt, diese todten Verhältnisse der Unmittelbarkeit tilgt und bewirkt, daß das anschauende Subject sich das bewußte Gefühl, im Gegenstand sein Wesen zu haben, giebt. Da diese Bestimmung des Insichgehens aus der Aeußerlichkeit in das Subject fällt, so ist zwischen diesem und dem Kunstwerke eine Trennung vorhanden, das Subject kann das Werk ganz äußerlich betrachten, kann es zerschlagen oder vorwitzige, aesthetische und gelehrte Bemerkungen darüber machen — aber jener für die Anschauung wesentliche Proceß, jene nothwendige Ergänzung des Kunstwerks hebt diese prosaische Trennung wieder auf.

In der morgenländischen Substantialität des Bewußtseyns ist noch nicht zu dieser Trennung fortgegangen und ist daher auch nicht die Kunstanschauung vollendet, denn diese setzt die höhere Freiheit des Selbstbewußtseyns voraus, das sich seine Wahrheit und Substantialität frei gegenüberstellen kann. Bruce zeigte in Abyssinien einem Türken einen gemalten Fisch, dieser sagte aber: Der Fisch wird dich am jüngsten Tage verklagen, daß du ihm keine Seele gabst. Nicht nur die Gestalt will der Orientale, sondern auch die Seele verbleibt in der Einheit und geht nicht zur Trennung und zu dem Proceß fort, in welchem die Wahrheit als körperlich ohne Seele auf der einen Seite

steht und auf der andern das anschauende Selbstbewußtseyn, das diese Trennung wieder aufhebt.

Sehen wir nun zurück auf den Fortschritt, den in der bisherigen Entwickelung das religiöse Verhältniß gemacht hat, und vergleichen wir die Anschauung mit dem Gefühl, so ist zwar die Wahrheit in ihrer Objectivität hervorgetreten, aber der Mangel ihrer Erscheinung ist der, daß sie in der sinnlichen, unmittelbaren Selbständigkeit sich hält, d. h. in derjenigen, die sich selbst wieder aufhebt, nicht an und für sich seyend ist und sich ebenso als vom Subject producirt erweist, als sie die Subjectivität und das Selbstbewußtseyn erst in dem anschauenden Subject gewinnt. In der Anschauung ist die Totalität des religiösen Verhältnisses, der Gegenstand und das Selbstbewußtseyn auseinandergefallen. Der religiöse Proceß fällt eigentlich nur in das anschauende Subject und ist in diesem doch nicht vollständig, sondern bedarf des sinnlichen angeschauten Gegenstandes. Andrer Seits ist der Gegenstand die Wahrheit und bedarf doch, um wahrhaft zu seyn, des außer ihm fallenden Selbstbewußtseyns.

Der Fortschritt, der nun nothwendig ist, ist der, daß die Totalität des religiösen Verhältnisses wirklich als solche und als Einheit gesetzt wird. Die Wahrheit gewinnt die Objectivität, in der ihr Inhalt als an und für sich seyend nicht ein nur Gesetztes, aber wesentlich in der Form der Subjectivität selbst ist und der gesammte Proceß im Element des Selbstbewußtseyns geschieht.

So ist das religiöse Verhältniß zunächst die Vorstellung.

3. Die Vorstellung.

Wir unterscheiden sehr wohl, was Bild und was Vorstellung ist, es ist etwas Anderes, ob wir sagen: wir haben eine Vorstellung oder ein Bild von Gott; derselbe Fall ist es bei sinnlichen Gegenständen. Das Bild nimmt seinen Inhalt aus der Sphäre des Sinnlichen und stellt ihn in der unmittel-

baren Weise seiner Existenz, in seiner Einzelnheit und in der Willkürlichkeit seiner sinnlichen Erscheinung dar. Da aber die unendliche Menge des Einzelnen, wie es im unmittelbaren Daseyn vorhanden ist, auch durch die ausführlichste Darstellung in einem Ganzen nicht wiedergegeben werden kann, so ist das Bild immer nothwendig ein beschränktes und in der religiösen Anschauung, die ihren Inhalt nur im Bilde darzustellen weiß, zerfällt die Idee in eine Menge von Gestalten, in denen sie sich beschränkt und verendlicht. Die allgemeine Idee, die im Kreise dieser endlichen Gestalten, aber nur in ihnen erscheint, ihnen nur zu Grunde liegt, bleibt deshalb als solche verborgen.

Die Vorstellung ist dagegen das Bild, wie es in die Form der Allgemeinheit, des Gedankens erhoben ist, so daß die Eine Grundbestimmung, welche das Wesen des Gegenstandes ausmacht, festgehalten wird und dem vorstellenden Geiste vorschwebt. Sagen wir z. B. Welt, so haben wir in diesen Einen Laut das Ganze dieses unendlichen Reichthums versammelt und vereinigt. Wenn das Bewußtseyn des Gegenstandes auf diese einfache Gedankenbestimmtheit reducirt ist, so ist es Vorstellung, die zu ihrer Erscheinung nur noch des Wortes bedarf, dieser einfachen Aeußerung, die in sich selbst bleibt. Der mannigfache Inhalt, den die Vorstellung vereinfacht, kann aus dem Inneren, aus der Freiheit stammen, so haben wir Vorstellungen von Recht, Sittlichkeit, vom Bösen, oder er kann auch aus der äußeren Erscheinung genommen seyn, wie wir z. B. von Schlachten, Kriegen überhaupt eine Vorstellung haben.

Wenn die Religion in die Form der Vorstellung erhoben ist, so hat sie sogleich etwas Polemisches an sich. Der Inhalt wird nicht im sinnlichen Anschauen, nicht auf bildliche Weise unmittelbar aufgefaßt, sondern mittelbar auf dem Wege der Abstraction und das Sinnliche, Bildliche wird in das Allgemeine erhoben und mit dieser Erhebung ist dann

nothwendig das negative Verhalten zum Bildlichen verknüpft. Diese negative Richtung betrifft aber nicht nur die Form, so daß nur in dieser der Unterschied der Anschauung und Vorstellung läge, sondern sie berührt auch den Inhalt. Für die Anschauung hängt die Idee und die Weise der Darstellung so eng zusammen, daß Beides als Eins erscheint, und das Bildliche hat die Bedeutung, daß die Idee an dasselbe wesentlich geknüpft und von ihm nicht getrennt werden könne. Die Vorstellung hingegen geht davon aus, daß die absolut wahrhafte Idee durch ein Bild nicht gefaßt werden könne und die bildliche Weise eine Beschränkung des Inhalts sey; sie hebt daher jene Einheit der Anschauung auf, verwirft die Einigkeit des Bildes und seiner Bedeutung und hebt diese für sich heraus.

Endlich hat die religiöse Vorstellung die Bedeutung der Wahrheit, des objectiven Inhalts und ist so gegen andere Weisen der Subjectivität, nicht bloß gegen die bildliche Weise gerichtet. Ihr Inhalt ist das, was an und für sich gilt, substantiell festbleibt gegen mein Dafürhalten und Meinen und gegen das Hin= und Hergehen meiner Wünsche, meines Beliebens starr ist.

Dieß betrifft das Wesen der Vorstellung überhaupt. Was ihre nähere Bestimmtheit betrifft, so ist Folgendes zu merken.

a. Wir sahen, in der Vorstellung sey der wesentliche Inhalt in die Form des Gedankens gesetzt, aber damit ist er noch nicht als Gedanke gesetzt. Wenn wir daher sagten, die Vorstellung sey polemisch gegen das Sinnliche und Bildliche gerichtet und verhalte sich dagegen negativ, so ist darin noch nicht enthalten, daß sie sich absolut vom Sinnlichen befreit und dasselbe in vollendeter Weise ideell gesetzt hätte. Dies wird erst im wirklichen Denken erreicht, welches die sinnlichen Bestimmungen des Inhalts zu allgemeinen Gedankenbestimmungen, zu den inneren Momenten oder zur eignen Bestimmtheit

der Idee erhebt. Da die Vorstellung diese concrete Erhebung des Sinnlichen zum Allgemeinen nicht ist, so heißt ihr negatives Verhalten gegen das Sinnliche Nichts Anderes als: sie ist von demselben nicht wahrhaft befreit, sie ist mit ihm noch wesentlich verwickelt und sie bedarf desselben und dieses Kampfes gegen das Sinnliche, um selbst zu seyn. Es gehört also wesentlich zu ihr, wenn sie es auch nie als selbständig gelten lassen darf. Ferner das Allgemeine, dessen sich die Vorstellung bewußt ist, ist nur die abstracte Allgemeinheit ihres Gegenstandes, ist nur das unbestimmte Wesen oder das Ohngefähr desselben. Um es zu bestimmen, bedarf sie wieder des Sinnlich-Bestimmten, des Bildlichen, aber giebt diesem, als dem Sinnlichen die Stellung, daß es verschieden ist von der Bedeutung und daß bei ihm nicht stehen geblieben werden darf, daß es nur dazu diene, den eigentlichen von ihm verschiedenen Inhalt vorstellig zu machen.

Daher steht nun die Vorstellung in beständiger Unruhe zwischen der unmittelbaren sinnlichen Anschauung und dem eigentlichen Gedanken. Die Bestimmtheit ist sinnlicher Art, aus dem Sinnlichen genommen, aber das Denken hat sich hineingelegt oder das Sinnliche wird auf dem Wege der Abstraction in das Denken erhoben. Aber Beides, das Sinnliche und Allgemeine durchdringen sich nicht innerlich, das Denken hat die sinnliche Bestimmtheit noch nicht vollständig überwältigt und wenn der Inhalt der Vorstellung auch Allgemeines ist, so ist er doch noch mit der Bestimmtheit des Sinnlichen behaftet und bedarf er der Form der Natürlichkeit. Aber das bleibt dann immer, daß dieß Moment des Siunlichen nicht für sich gilt.

So sind in der Religion viele Formen, von denen wir wissen, daß sie nicht in eigentlichem Verstande zu nehmen sind. Z. B. Sohn, Erzeugen ist nur ein Bild, von einem natürlichen Verhältniß hergenommen, von dem wir wohl wissen, daß es in seiner Unmittelbarkeit nicht gemeint seyn soll, daß die

Bedeutung vielmehr ein Verhältniß ist, das nur ungefähr dieß ist und daß dieses sinnliche Verhältniß am meisten Entsprechendes in sich habe dem Verhältniß, das bei Gott eigentlich gemeint ist. Ferner, wenn vom Zorn Gottes, seiner Reue, Rache gesprochen wird, wissen wir bald, daß es nicht im eigentlichen Sinn genommen, nur Aehnlichkeit, Gleichniß ist. Dann finden wir auch ausführliche Bilder. So hören wir von einem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen. Beim Essen der Frucht fängt es schon an, zweideutig zu werden, ob dieser Baum zu nehmen sey als eigentlicher, geschichtlicher, als ein Historisches, ebenso das Essen; oder aber ob dieser Baum zu nehmen sey als ein Bild. Spricht man von einem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, so ist das so contrastirend, daß es sehr bald auf die Erkenntniß führt, es sey keine sinnliche Frucht und der Baum nicht im eigentlichen Sinn zu nehmen.

b. Es gehört auch in Rücksicht auf das Sinnliche das der Weise der Vorstellung an, was nicht bloß als Bild, sondern als Geschichtliches als solches zu nehmen ist. Es kann Etwas in geschichtlicher Weise vorgetragen seyn, aber wir machen nicht recht Ernst daraus, fragen nicht, ob das Ernst sey. So verhalten wir uns zu dem, was uns Homer von Jupiter und den übrigen Göttern erzählt.

Aber dann giebt es auch Geschichtliches, das eine göttliche Geschichte ist und so, daß es im eigentlichen Sinn eine Geschichte seyn soll, die Geschichte Jesu Christi; diese gilt nicht bloß für einen Mythus nach Weise der Bilder, sondern als etwas vollkommen Geschichtliches. Das ist denn für die Vorstellung, hat aber auch noch eine andere Seite: es hat Göttliches zu seinem Inhalte, göttliches Thun, göttliches, zeitloses Geschehen, absolut göttliche Handlung, und diese ist das Innere, Wahrhafte, Substantielle dieser Geschichte und ist eben das, was Gegenstand der Vernunft ist. Dieß Gedoppelte ist überhaupt in jeder Geschichte, so gut ein Mythus eine Be-

deutung in sich hat. Es giebt allerdings Mythen, wo die äußerliche Erscheinung das Ueberwiegende ist, aber gewöhnlich enthält ein solcher Mythus eine Allegorie, wie die Mythen des Plato.

Jede Geschichte überhaupt enthält diese äußerliche Reihe von Begebenheiten und Handlungen, diese sind aber Begebenheiten eines Menschen, eines Geistes. Die Geschichte eines Staates ist Handlung, Thun, Schicksal eines allgemeinen Geistes, des Geistes eines Volkes. Dergleichen hat an und für sich in sich schon ein Allgemeines: nimmt man es im oberflächlichen Sinn, so kann gesagt werden: man kann aus jeder Geschichte eine Moral ziehen.

Die Moral, die daraus gezogen wird, enthält wenigstens die wesentlichen sittlichen Mächte, die dabei gewirkt, die dieß hervorgebracht haben. Diese sind das Innere, Substantielle. Die Geschichte hat so diese vereinzelte Seite, Einzelnes, bis aufs Aeußerste hinaus Individualisirtes, aber darin sind auch die allgemeinen Gesetze, Mächte des Sittlichen erkennbar. Diese sind nicht für die Vorstellung als solche: für diese ist die Geschichte in der Weise, wie sie als Geschichte sich darstellt und in der Erscheinung ist.

In solcher Geschichte aber ist etwas selbst für den Menschen, dessen Gedanken, Begriffe noch nicht bestimmte Ausbildung erhalten haben; er fühlt diese Mächte darin und hat ein dunkles Bewußtseyn von ihnen. Auf solche Weise ist die Religion wesentlich für das gewöhnliche Bewußtseyn, für das Bewußtseyn in seiner gewöhnlichen Ausbildung. Es ist ein Inhalt, der sich zunächst sinnlich präsentirt, eine Folge von Handlungen, sinnlichen Bestimmungen, die in der Zeit nach einander folgen, dann im Raum neben einander stehn. Der Inhalt ist empirisch, concret, mannigfach, hat aber auch ein Inneres; es ist Geist darin, der wirkt auf den Geist: der subjective Geist giebt Zeugniß dem Geist, der im Inhalt ist; zunächst durch

dunkles Anerkennen, ohne daß dieser Geist herausgebildet ist für das Bewußtseyn.

c. Aller geistige Inhalt, Verhältniß überhaupt ist endlich Vorstellung durch die Form, daß seine **innneren Bestimmungen** so gefaßt werden, wie sie **sich einfach auf sich beziehen und in Form der Selbständigkeit sind.**

Wenn wir sagen: Gott ist allweise, gütig, gerecht, so haben wir bestimmten Inhalt, jede dieser Inhaltsbestimmungen ist aber einzeln und selbständig; „und, auch" ist die Verbindungsweise der Vorstellung. Allweise, allgütig sind auch Begriffe, sie sind nicht mehr ein Bildliches, Sinnliches oder Geschichtliches, sondern geistige Bestimmungen, aber sie sind noch nicht in sich analysirt und die Unterschiede noch nicht gesetzt, **wie sie sich auf einander beziehen**, sondern nur in abstracter, einfacher Beziehung auf sich genommen. Insofern der Inhalt allerdings schon mannigfache Beziehungen in sich enthält, die Beziehung aber nur äußerlich ist, so ist **äußerliche Identität** damit gesetzt. „Etwas ist das, dann das, dann ist es so", es haben diese Bestimmungen so zunächst die Form der Zufälligkeit.

Oder enthält die Vorstellung **Verhältnisse**, die dem Gedanken schon näher sind, z. B. daß Gott die Welt geschaffen habe, so wird von ihr das Verhältniß noch in der Form der **Zufälligkeit und Aeußerlichkeit** gefaßt. So bleibt in der Vorstellung von der Schöpfung Gott einer Seits für sich, die Welt auf der andern Seite, aber der Zusammenhang beider Seiten ist nicht in die Form der Nothwendigkeit gesetzt; er wird entweder nach der Analogie des natürlichen Lebens und Geschehens ausgedrückt, oder, wenn er als Schöpfung bezeichnet wird, als ein solcher bezeichnet, der für sich ganz eigenthümlich und unbegreiflich seyn soll. Gebraucht man aber den Ausdruck „Thätigkeit", aus der die Welt hervorgegangen sey, so ist der wohl etwas Abstracteres, aber noch nicht der Begriff. Der wesentliche Inhalt steht fest für sich in der Form der einfachen

Allgemeinheit, in die er eingehüllt ist, und sein Uebergehen durch sich selbst in Anderes, seine Identität mit Anderem fehlt ihm, er ist nur mit sich identisch. Den einzelnen Punkten fehlt das Band der Nothwendigkeit und die Einheit ihres Unterschiedes.

Sobald daher die Vorstellung den Ansatz dazu macht, einen wesentlichen Zusammenhang zu fassen, so läßt sie ihn in der Form der Zufälligkeit stehen nnd geht hier nicht zum wahrhaften Ansich desselben und zu seiner ewigen sich durchdringenden Einheit fort. So ist in der Vorstellung der Gedanke der Vorsehung und die Bewegungen der Geschichte werden im ewigen Rathschluß Gottes zusammengefaßt und begründet. Aber da wird der Zusammenhang sogleich in eine Sphäre versetzt, wo er für uns unbegreiflich und unerforschlich seyn soll. Der Gedanke des Allgemeinen wird also nicht in sich bestimmt und, so wie er ausgesprochen ist, sogleich wieder aufgegeben. —

Nachdem wir die allgemeine Bestimmtheit der Vorstellung gesehen haben, so ist hier der Ort, die pädagogische Frage der neueren Zeit zu berühren, ob die Religion gelehrt werden könne. Lehrer, die nicht wissen, was sie mit den Lehren der Religion anfangen sollen, halten den Unterricht in derselben für ungehörig. Allein die Religion hat einen Inhalt, der auf gegenständliche Weise vorstellig seyn muß. Darin liegt es, daß dieser vorgestellte Inhalt mitgetheilt werden kann, denn Vorstellungen sind mittheilbar durch das Wort. Ein Anderes ist es, das Herz erwärmen, Empfindungen aufregen; das ist nicht lehren, das ist ein Interessiren meiner Subjectivität für Etwas und kann wohl eine rednerische Predigt geben, aber nicht Lehre seyn. Wenn man zwar vom Gefühl ausgeht, dieses als das Erste und Ursprüngliche setzt und dann sagt, die religiösen Vorstellungen kommen aus dem Gefühl, so ist das einer Seits richtig, insofern die ursprüngliche Bestimmtheit in der Natur des Geistes selbst liegt. Aber andrer Seits

ist das Gefühl so unbestimmt, daß Alles darin seyn kann und das Wissen dessen, was im Gefühl liegt, gehört nicht diesem selbst an, sondern wird nur durch die Bildung und Lehre gegeben, welche die Vorstellung mittheilt. Jene Erzieher wollen, daß die Kinder und überhaupt die Menschen in ihrer subjectiven Empfindung der Liebe bleiben, und die Liebe Gottes stellen sie sich so vor, wie die der Eltern zu den Kindern, die sie lieben und lieben sollen, wie sie sind, rühmen sich, in der Liebe Gottes zu bleiben, und treten alle göttliche und menschliche Gesetze mit Füßen und meinen und sagen, sie hätten die Liebe nicht verletzt. Soll aber die Liebe rein seyn, so muß sie sich vorher der Selbstsucht begeben, sich befreit haben, und befreit wird der Geist nur, indem er außer sich gekommen ist und das Substantielle einmal als ein gegen ihn Anderes, Höheres angeschaut hat. Erst dadurch kehrt der Geist wahrhaft zu sich zurück, daß er gegen die absolute Macht, gegen das ungeheure Object sich verhalten hat, in diesem außer sich gekommen, und sich von sich befreit und sich aufgegeben hat. D. h. die Furcht Gottes ist die Voraussetzung der wahren Liebe. Was das an und für sich Wahre ist, muß dem Gemüth als ein Selbständiges erscheinen, in welchem es auf sich Verzicht leistet und erst durch diese Vermittlung, durch die Wiederherstellung seiner selbst die wahre Freiheit gewinnt.

Wenn die objective Wahrheit für mich ist, so habe ich mich entäußert, nichts für mich behalten und zugleich diese Wahrheit als die meinige begriffen. Ich habe mich damit identificirt und mich, aber als reines, begierdeloses Selbstbewußtseyn darin erhalten. Diese Beziehung, der Glaube, als absolute Identität des Inhalts mit mir ist dasselbe, was das religiöse Gefühl ist, aber so, daß sie zugleich die absolute Objectivität ausdrückt, welche der Inhalt für mich hat. Die Kirche und die Reformatoren haben recht wohl gewußt, was sie mit dem Glauben wollten. Sie haben nicht gesagt, daß

man durch das Gefühl, durch die Empfindung, αἴσθησις, selig werde, sondern durch den Glauben, so daß ich in dem absoluten Gegenstand die Freiheit habe, die wesentlich das Verzichtleisten auf mein Gutdünken und auf die particuläre Ueberzeugung enthält.

Da nun im Vergleich mit dem Gefühl, in welchem der Inhalt als Bestimmtheit des Subjects und darum zufällig ist, für die Vorstellung der Gehalt zur Gegenständlichkeit erhoben ist, so fällt es schon mehr auf ihre Seite, daß einer Seits der Inhalt sich für sich berechtige und andrer Seits die Nothwendigkeit der wesentlichen Verknüpfung desselben mit dem Selbstbewußtseyn entwickelt werde.

Allein was zunächst den Inhalt für sich betrifft, so gilt dieser in der Vorstellung als ein Gegebenes, von dem nur gewußt wird, daß es so ist. Dieser abstracten, unmittelbaren Objectiviät gegenüber erscheint dann auch die Verknüpfung des Inhalts mit dem Selbstbewußtseyn zunächst als eine solche, die noch rein subjectiver Natur ist. Der Inhalt, heißt es dann, sagt mir an sich zu und das Zeugniß des Geistes lehrt mich, ihn als Wahrheit, als meine wesentliche Bestimmung anzuerkennen. Allerdings hat z. B. die unendliche Idee der Menschwerdung Gottes — dieser speculative Mittelpunkt — eine so große Gewalt in ihr, daß sie unwiderstehlich in das durch Reflexion noch nicht verdünkelte Gemüth eindringt. Aber so ist der Zusammenhang meiner mit dem Inhalt noch nicht wahrhaft entwickelt und er erscheint nur als etwas Instinctmäßiges. Das Ich, das sich so dem Inhalt zuwendet, braucht nicht bloß dieses einfache und unbefangene zu seyn, es kann in sich selbst schon mehrfach bearbeitet seyn. So kann die beginnende Reflexion, die über das Festhalten am Gegebenen hinausgeht, mich bereits verwirrt haben, und die Verwirrung in dieser Region ist um so gefährlicher und bedenklicher, als durch sie das Sittliche und aller andere Halt in mir und im Leben, im Handeln und im Staate schwankend wird. Die Erfahrung

nun, daß ich mir durch Reflexion nicht selbst helfen, überhaupt nicht auf mich selbst mich stellen kann, und der Umstand, daß ich doch nach etwas Festem verlange, dieß wirft mich von der Reflexion zurück und führt mich auf das Festhalten an dem Inhalt in der Gestalt, wie er gegeben ist. Doch ist diese Rückkehr zum Inhalt nicht durch die Form der inneren Nothwendigkeit vermittelt und nur eine Folge der Verzweiflung, daß ich nicht aus noch ein und mir nicht anders als durch jenen Schritt zu helfen weiß. Oder es wird darauf reflectirt, wie die Religion wundervoll sich ausgebreitet hat und wie Millionen in ihr Trost, Befriedigung und Würde gefunden haben: von dieser Autorität sich abzusondern erklärt man für gefährlich und stellt dagegen die Autorität der eignen Meinung zurück. Allein auch dieß ist noch eine schiefe Wendung, daß so die eigne Ueberzeugung der Autorität des Allgemeinen unterworfen und gegen sie beschwichtigt wird. Die Beruhigung liegt nur in der Vermuthung, so wie es Millionen ansehen, so müsse es wohl recht seyn, und es bleibt die Möglichkeit, daß die Sache, wenn man sie noch einmal ansieht, sich anders zeigt.

Alle diese Wendungen können in die Form von Beweisen für die Wahrheit der Religion gebracht werden und sie haben von den Apologeten diese Form erhalten. Allein damit wird nur die Form des Räsonnements und der Reflexion hereingebracht, eine Form, welche nicht den Inhalt der Wahrheit an und für sich betrifft, nur Glaubwürdigkeiten, Wahrscheinlichkeiten u. s. f. aufzeigt und die Wahrheit, statt sie in ihrem An- und Fürsichseyn zu betrachten, nur im Zusammenhange mit anderen Umständen, Begebenheiten und Zuständen aufzufassen vermag. Ohnehin aber, obwohl die Apologetik mit ihren Räsonnements zum Denken und Schließen übergeht und Gründe aufstellen will, die von der Autorität verschieden seyn sollen, ist ihr Hauptgrund doch nur wieder eine Autorität, nämlich die göttliche, daß Gott das Vorzustellende

den Menschen geoffenbart habe. Ohne diese Autorität kann sich die Apologetik nicht einmal Einen Augenblick bewegen und ihrem Standpunkt ist dieses beständige Durcheinanderspielen des Denkens, Schließens und der Autorität wesentlich. Aber wie es denn auf diesem Standpunkt unvermeidlich ist, daß das Räsonnement ins Unendliche gehen muß, so ist auch jene höchste, göttliche Autorität wieder eine solche, die selbst erst der Begründung bedarf und auf einer Autorität beruht. Denn wir sind nicht dabei gewesen und haben Gott nicht gesehen, als er offenbarte. Es sind immer nur Andere, die es uns erzählen und versichern, und eben die Zeugnisse dieser Andern, die das Geschichtliche erlebt oder es zunächst von Augenzeugen erfahren haben, sollen nach jener Apologetik die Ueberzeugung mit dem zeitlich und räumlich von uns getrennten Inhalt zusammenschließen. Doch auch diese Vermittlung ist nicht absolut sicher; denn es kommt hier darauf an, wie das Medium, das zwischen uns und dem Inhalt steht, die Wahrnehmung Anderer beschaffen ist. Die Fähigkeit wahrzunehmen verlangt prosaischen Verstand und die Bildung desselben, also Bedingungen, die bei den Alten nicht vorhanden waren, denn diesen fehlte die Fähigkeit, die Geschichte nach ihrer Endlichkeit aufzufassen und was darin die innere Bedeutung ist, herauszunehmen, da für sie der Gegensatz des Poetischen und Prosaischen noch nicht in seiner ganzen Schärfe gesetzt war. Und setzen wir das Göttliche in das Geschichtliche, so fallen wir immer in das Schwankende und Unstäte, das allem Geschichtlichen eigen ist. Den Wundern, von denen die Apostel berichten, setzt sich der prosaische Verstand und der Unglaube entgegen und nach der objectiven Seite die Unverhältnißmäßigkeit des Wunders und des Göttlichen.

Wenn nun aber auch alle jene Weisen, den Zusammenhang des Inhalts der Vorstellung mit dem Selbstbewußtseyn zu vermitteln, einmal ihren Zweck erreichen, wenn das apologetische

Räsonnement mit seinen Gründen manchen zur Ueberzeugung gebracht hat, oder ich mit den Bedürfnissen, Trieben und Schmerzen meines Herzens in dem Inhalt der Religion Trost und Beruhigung gefunden habe, so ist das nur zufällig, daß es so geschehen ist, und hängt davon ab, daß gerade dieser Standpunkt der Reflexion und des Gemüths noch nicht beunruhigt war und noch nicht die Ahnung eines Höheren in sich erweckt hatte. Es ist also von einem zufälligen Mangel abhängig.

Ich bin aber nicht bloß dieses Herz und Gemüth oder diese gutmüthige, der verständigen Apologetik willfährige und unbefangen entgegenkommende Reflexion, die sich nur freuen kann, wenn sie die ihr entsprechenden und zusagenden Gründe vernimmt, sondern ich habe noch andere, höhere Bedürfnisse. Ich bin auch noch concret bestimmt auf eine ganz einfache allgemeine Weise, so daß die Bestimmtheit in mir die reine einfache Bestimmtheit ist. D. h. ich bin absolut concretes Ich, sich in sich bestimmendes Denken — ich bin als der Begriff. Dieß ist eine andere Weise, daß ich concret bin, da suche ich nicht nur Beruhigung für mein Herz, sondern der Begriff sucht Befriedigung und gegen diesen ist es, daß der religiöse Inhalt in der Weise der Vorstellung die Form der Aeußerlichkeit behält. Wenn auch manches große und reiche Gemüth und mancher tiefe Sinn in der religiösen Wahrheit Befriedigung gefunden hat, so ist es doch der Begriff, dieses in sich concrete Denken, was noch nicht befriedigt ist und sich zunächst als der Trieb der vernünftigen Einsicht geltend macht. Wenn sich das an sich noch unbestimmte Wort „Vernunft, vernünftige Einsicht" nicht bloß darauf reducirt, daß in mir irgend etwas als äußerliche Bestimmung gewiß sey, sondern das Denken sich dahin bestimmt hat, daß der Gegenstand mir für sich selbst feststehe und in sich gegründet sey, so ist es der Begriff als das allgemeine Denken, das sich in sich besondert und in

der Besonderung mit sich identisch bleibt. Welchen weiteren Inhalt in Bezug auf den Willen, Intelligenz ich im Vernünftigen habe: das ist immer das Substantielle, daß solcher Inhalt so als in sich gegründet von mir gewußt werde, daß ich darin das **Bewußtseyn des Begriffs** habe, d. h. nicht nur die Ueberzeugung, die Gewißheit und Gemäßheit mit sonst für wahr gehaltenen Grundsätzen, unter die ich ihn subsumire, sondern daß ich darin die Wahrheit **als** Wahrheit, in der **Form** der Wahrheit — in der Form des absolut Concreten und des schlechthin und rein in sich Zusammenstimmenden habe.

So ist es, daß sich die Vorstellung in die Form des Denkens auflöst, und jene Bestimmung der **Form** ist es, welche die philosophische Erkenntniß der Wahrheit hinzufügt. Es erhellt aber hieraus, daß es der Philosophie um nichts weniger zu thun ist als die Religion umzustoßen und nun etwa zu behaupten, daß der Inhalt der Religion nicht für sich selbst Wahrheit seyn könne; vielmehr ist die Religion eben der wahrhafte Inhalt nur in Form der Vorstellung und die Philosophie soll nicht erst die substantielle Wahrheit geben, noch hat die Menschheit erst auf die Philosophie zu warten gehabt, um das Bewußtseyn der Wahrheit zu empfangen.

III.
Die Nothwendigkeit und Vermittlung des religiösen Verhältnisses in der Form des Denkens.

Der innere Zusammenhang und die absolute Nothwendigkeit, in welche der Inhalt der Vorstellung im Denken versetzt wird, ist nichts Anderes als der Begriff in seiner **Freiheit**, so daß aller Inhalt Bestimmung des Begriffs und mit dem Ich selbst ausgeglichen wird. Die Bestimmtheit ist hier schlechthin die meinige, der Geist hat darin seine **Wesentlichkeit** selbst zum Gegenstand und das Gegebenseyn, die Autorität und die Aeußerlichkeit des Inhalts gegen mich verschwindet.

Das Denken giebt somit dem Selbstbewußtseyn das abso-

lute Verhältniß der Freiheit. Die Vorstellung hält sich noch in der Sphäre der äußern Nothwendigkeit, da alle ihre Momente, indem sie sich auf einander beziehen, dieß so thun, daß sie ihre Selbständigkeit nicht aufgeben. Das Verhältniß dieser Gestaltungen im Denken hingegen ist das Verhältniß der Idealität, so daß keine Gestaltung selbständig für sich abgesondert steht, jede vielmehr die Weise eines Scheines gegen die andere hat. Jeder Unterschied, jede Gestaltung ist so ein Durchsichtiges, nicht finster und undurchdringlich für sich bestehend. Damit sind die Unterschiedenen nicht solche, die für sich selbständig eines dem Andern Widerstand leisten, sondern sie sind in ihrer Idealität gesetzt. Das Verhältniß der Unfreiheit, sowohl des Inhalts wie des Subjects, ist nun verschwunden, weil die absolute Angemessenheit des Inhalts und der Form eingetreten ist. Der Inhalt ist in sich frei und sein Scheinen in sich selbst ist seine absolute Form und im Gegenstand hat das Subject das Thun der Idee, des an und für sich seyenden Begriffs, das es selber ist, vor sich.

Indem wir nun das Denken und seine Entwickelung darstellen, so haben wir zunächst zu sehen, wie es 1) im Verhältniß zu der Vorstellung oder vielmehr als die innere Dialektik der Vorstellung erscheint, sodann 2) wie es als Reflexion die wesentlichen Momente des religiösen Verhältnisses zu vermitteln sucht, und endlich 3) wie es sich als speculatives Denken im Begriff der Religion vollendet und die Reflexion in der freien Nothwendigkeit der Idee aufhebt.

1. Die Dialektik der Vorstellung.

a. Zu bedenken ist hier zunächst, daß das Denken diese Form des Einfachen, in der der Inhalt in der Vorstellung ist, auflöst, und das ist eben der Vorwurf, den man gewöhnlich der Philosophie macht, wenn man sagt, sie lasse die Form der Vorstellung nicht bestehen, sondern ändere sie oder streife sie von dem Inhalt ab. Und weil dann für das gewöhnliche

Bewußtseyn an jene Form die Wahrheit geknüpft ist, so meint es, wenn die Form verändert werde, verliere es den Inhalt und die Sache und erklärt es jene Umformung für Zerstörung. Wenn die Philosophie das, was in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffs umwandelt, so kommt freilich die Schwierigkeit hervor, an einem Inhalt zu trennen, was Inhalt als solcher, der Gedanke ist, von dem, was der Vorstellung als solcher angehört. Allein das Einfache der Vorstellung auflösen heißt zunächst nur, in diesem Einfachen unterschiedene Bestimmungen fassen und aufzeigen, so daß es als ein in sich Mannigfaches gewußt wird. Dieß haben wir sogleich damit, wenn wir fragen: was ist das? Blau ist eine sinnliche Vorstellung. Fragt man: was ist blau: so zeigt man es wohl, daß man die Anschauung erhält; in der Vorstellung ist aber diese Anschauung schon enthalten. Mit jener Frage will man vielmehr, wenn sie ernstlich gemeint ist, den Begriff wissen, will blau wissen als Verhältniß seiner in sich selbst, unterschiedene Bestimmungen und die Einheit davon. Blau ist nach der Goethe'schen Theorie: eine Einheit von Hellem und Dunkelm und zwar so, daß das Dunkle der Grund sey und das Trübende dieses Dunkeln ein Anderes, ein Erhellendes, ein Medium, wodurch wir dieses Dunkle sehen. Der Himmel ist Nacht, finster, die Atmosphäre hell; durch dieses helle Medium sehen wir das Blau.

So ist Gott als Inhalt der Vorstellung noch in Form der Einfachheit. Jetzt denken wir diesen einfachen Inhalt, da sollen unterschiedene Bestimmungen angegeben werden, deren Einheit, so zu sagen, die Summe, näher ihre Identität, den Gegenstand ausmacht. Die Morgenländer sagen: Gott hat eine unendliche Menge von Namen, d. h. von Bestimmungen, man kann nicht erschöpfend aussprechen, was er ist. Sollen wir aber den Begriff von Gott fassen, so sind unterschiedene Bestimmungen zu geben, diese auf einen engen Kreis zu redu=

ciren, daß durch dieselben und die Einheit der Bestimmungen der Gegenstand vollständig sey.

b. Eine nähere Kategorie ist: insofern etwas gedacht wird, so wird es gesetzt in Beziehung auf ein Anderes, entweder der Gegenstand in sich selbst gewußt als Beziehung Unterschiedener auf einander oder als Beziehung seiner auf ein Anderes, das wir außerhalb demselben wissen. In der Vorstellung haben wir immer unterschiedene Bestimmungen, sie gehören nun einem Ganzen zu oder seyen auseinandergestellt.

Im Denken kommt aber zum Bewußtseyn der Widerspruch derselben, die zugleich Eines ausmachen sollen. Wenn sie sich widersprechen, scheint es nicht, daß sie Einem zukommen könnten. Ist z. B. Gott gütig und auch gerecht, so widerspricht die Güte der Gerechtigkeit. Ebenso: Gott ist allmächtig und weise. Er ist also einer Seits die Macht, vor der Alles verschwindet, nicht ist, aber diese Negation alles Bestimmten ist Widerspruch gegen die Weisheit: diese will etwas Bestimmtes, hat einen Zweck, ist Beschränkung des Unbestimmten, was die Macht ist. In der Vorstellung hat Alles neben einander ruhig Platz: der Mensch ist frei, auch abhängig, es ist Gutes, auch Böses in der Welt. Im Denken wird das auf einander bezogen, der Widerspruch kommt so zum Vorschein.

Eigenthümlich ist das Thun des reflectirenden Denkens, wenn es als abstracter Verstand erscheint und sich auf die Vorstellung richtet, wie sie die inneren Bestimmungen und Verhältnisse auf sinnliche, natürliche oder überhaupt äußerliche Weise bezeichnet. Wie der reflectirende Verstand sonst immer Voraussetzungen der Endlichkeit hat, diese absolut gelten läßt, zur Regel oder zum Maaßstab macht und die Idee und absolute Wahrheit, dagegen gehalten, umstößt: so macht er auch die sinnlichen und natürlichen Bestimmtheiten, in denen aber die Vorstellung doch zugleich den Gedanken des Allgemeinen anerkannt wissen will, zu ganz bestimmten, endlichen Ver-

hältnissen, hält diese Endlichkeit fest und erklärt nun die Vorstellung für einen Irrthum. Zum Theil ist in dieser Thätigkeit des Verstandes noch die eigne Dialektik der Vorstellung enthalten und darin liegt die ungeheure Wichtigkeit der Aufklärung, welche jenes verständige Thun war, für die Ausklärung des Gedankens. Zum Theil ist aber auch die Dialektik der Vorstellung damit über ihren wahren Umfang hinausgetrieben und in das Gebiet der formellen Willkür versetzt.

So ist z. B. in der Vorstellung der Erbsünde das innere Verhältniß des Gedankens zugleich in der Bestimmtheit des Natürlichen gefaßt; wenn aber die Vorstellung so spricht, so will sie doch mit dem Ausdruck „Sünde" das Natürliche, das in der Bestimmung des Erbes liegt, in die Sphäre des Allgemeinen erhoben wissen. Hingegen der Verstand faßt das Verhältniß in der Weise der Endlichkeit und denkt nur an das natürliche Besitzthum oder an Erbkrankheit. In dieser Sphäre giebt man allerdings zu, es sey für die Kinder zufällig, daß die Eltern Vermögen hatten oder mit Krankheit behaftet waren; da erben die Kinder den Adel, das Vermögen oder das Uebel ohne Verdienst und Schuld. Wird dann weiter darauf reflectirt, daß die Freiheit des Selbstbewußtseyns über dieß Verhältniß der Zufälligkeit erhaben ist und daß im absolut geistigen Gebiet des Guten Jeder in dem, was er thut, sein Thun, seine Schuld hat, so ist es leicht, den Widerspruch zu zeigen, daß das, was absolut meiner Freiheit angehört, anderswoher auf natürliche Weise unbewußt und äußerlich auf mich gekommen seyn soll.

Aehnlich ist es, wenn der Verstand sich gegen die Vorstellung der Dreieinigkeit richtet. Auch in dieser Vorstellung ist das innere Gedankenverhältniß in der Weise der Aeußerlichlichkeit gefaßt, denn die Zahl ist der Gedanke in der abstracten Bestimmung der Aeußerlichkeit. Aber der Verstand hält nun

die Aeußerlichkeit allein fest, bleibt beim Zählen stehen und findet jeden der Drei vollkommen äußerlich gegen den Andern. Wenn man nun diese Bestimmtheit der Zahl zur Grundlage des Verhältnisses macht, so ist es allerdings wieder vollkommen widersprechend, daß diese einander vollkommen Aeußerlichen doch zugleich Eins seyn sollen.

c. Es kommt endlich auch die Kategorie der Nothwendigkeit herein. In der Vorstellung ist, giebt es einen Raum; das Denken verlangt die Nothwendigkeit zu wissen. Diese Nothwendigkeit liegt darin, daß im Denken nicht ein Inhalt als seyend, als in einfacher Bestimmtheit, in dieser einfachen Beziehung auf sich nur genommen wird, sondern wesentlich in Beziehung auf Anderes und als Beziehung Unterschiedener.

Das heißen wir nothwendig: wenn das Eine ist, so ist auch damit gesetzt das Andere, die Bestimmtheit des Ersten ist nur, insofern das Zweite ist, und umgekehrt. Für die Vorstellung ist das Endliche, das ist. Für das Denken ist das Endliche sogleich nur ein Solches, das nicht für sich ist, sondern zu seinem Seyn ein Anderes erfordert, durch ein Anderes ist. Für das Denken überhaupt, für das bestimmte Denken, näher für das Begreifen giebt es nichts Unmittelbares.

Die Unmittelbarkeit ist die Hauptkategorie der Vorstellung, wo der Inhalt gewußt wird in seiner einfachen Beziehung auf sich. Für das Denken giebt es nur Solches, in dem wesentlich die Vermittlung ist. Das sind die abstracten, allgemeinen Bestimmungen, dieser abstracte Unterschied religiösen Vorstellens und des Denkens.

Betrachten wir das näher in Beziehung auf die Frage in unserm Felde, so gehören in dieser Rücksicht auf die Seite der Vorstellung alle Formen des unmittelbaren Wissens, der Glaube, das Gefühl ꝛc. Diese Frage fällt hieher: ist Religion, das Wissen von Gott, ein unmittelbares oder aber ein vermitteltes?

2. Die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns in ihm selbst.

Indem wir nun zu der Bestimmung des Denkens und der Nothwendigkeit und damit zur Vermittlung übergehen, so tritt die Forderung eines solchen vermittelten Wissens in Gegensatz zu dem unmittelbaren Wissen und in diesem Gegensatze ist es zunächst zu betrachten.

a. Das unmittelbare Wissen und die Vermittlung.

Es ist eine sehr allgemeine Ansicht und Versicherung, das Wissen von Gott sey nur auf unmittelbare Weise; es ist Thatsache unsers Bewußtseyns, es ist so: wir haben eine Vorstellung von Gott und daß diese nicht nur subjectiv, in uns ist, sondern daß Gott auch ist. Man sagt, die Religion, das Wissen von Gott ist nur Glaube, das vermittelte Wissen ist auszuschließen, es verdirbt die Gewißheit, Sicherheit des Glaubens und den Inhalt dessen, was Glaube ist. Da haben wir diesen Gegensatz des unmittelbaren und vermittelten Wissens. Das Denken, concrete Denken, Begreifen ist vermitteltes Wissen. Aber Unmittelbarkeit und Vermittlung des Wissens sind eine einseitige Abstraction, das eine wie das andere. Es ist nicht die Meinung, Voraussetzung, als ob dem Einen mit Ausschluß des Andern, dem Einen für sich oder dem Andern, Einem von Beiden isolirt die Richtigkeit, Wahrheit zugesprochen werden soll. Weiterhin werden wir sehen, daß das wahrhafte Denken, das Begreifen beide in sich vereint, nicht eines von beiden ausschließt.

α. Zum vermittelten Wissen gehört das Schließen vom Einen auf das Andere, die Abhängigkeit, Bedingtheit einer Bestimmung von einer andern, die Form der Reflexion. Das unmittelbare Wissen entfernt alle Unterschiede, diese Weisen des Zusammenhangs, und hat nur ein Einfaches, Einen Zusammenhang, Wissen, die subjective Form, und dann: es ist. Insofern ich gewiß weiß, daß Gott ist, ist das Wissen Zusam-

menhang meiner und dieses Inhalts, das Seyn meiner — so gewiß ich bin, so gewiß ist Gott — mein Seyn und das Seyn Gottes ist Ein Zusammenhang und die Beziehung ist das Seyn: dieß Seyn ist ein einfaches und zugleich ein zweifaches.

Im unmittelbaren Wissen ist dieser Zusammenhang ganz einfach, alle Weisen des Verhältnisses sind vertilgt. Zunächst wollen wir selbst es auf empirische Weise auffassen, d. h. uns auf denselben Standpunkt stellen, auf dem das unmittelbare Wissen steht. Dieses ist im Allgemeinen, was wir das empirische Wissen nennen: ich weiß es eben, das ist Thatsache des Bewußtseyns, ich finde in mir die Vorstellung Gottes und daß er ist.

Der Standpunkt ist: es soll nur gelten das Empirische, man soll nicht hinausgehen über das, was man im Bewußtseyn finde; warum ich es finde, wie es nothwendig ist, wird nicht gefragt. Dieß führte zum Erkennen und das ist eben das Uebel, das abzuhalten ist. Da ist die empirische Frage: giebt es ein unmittelbares Wissen?

Zum vermittelten Wissen gehört Wissen der Nothwendigkeit: was nothwendig ist, hat eine Ursache, es muß seyn — es ist wesentlich ein Anderes, wodurch es ist, und indem dieß ist, ist es selbst — da ist Zusammenhang von Unterschiedenem. Die Vermittlung kann nur seyn die bloß endliche, die Wirkung z. B. wird angenommen als Etwas auf der einen Seite, die Ursache als etwas auf der andern.

Das Endliche ist ein Abhängiges von einem Andern, ist nicht an und für sich, durch sich selbst; es gehört zu seiner Existenz ein Anderes. Der Mensch ist physisch abhängig, dazu hat er nöthig eine äußerliche Natur, äußerliche Dinge. Diese sind nicht durch ihn gesetzt, erscheinen als selbst seyend gegen ihn und er kann sein Leben nur fristen, insofern sie sind und brauchbar sind.

Die höhere Vermittlung des Begriffs, der Vernunft ist eine Vermittlung mit sich selbst. Zur Vermittlung gehört diese

Unterschiedenheit und Zusammenhang von Zweien und solcher Zusammenhang, daß das Eine nur ist, insofern das Andere. Diese Vermittlung wird nun ausgeschlossen in der Weise der Unmittelbarkeit.

β. Wenn wir uns aber auch nur äußerlicher Weise, empirisch verhalten, so giebt es gar nichts Unmittelbares, es ist Nichts, dem zukäme nur die Bestimmung der Unmittelbarkeit mit Ausschließung der Bestimmung der Vermittlung, sondern was unmittelbar ist, ist ebenso vermittelt und die Unmittelbarkeit ist wesentlich selbst vermittelt.

Endliche Dinge sind dieß, daß sie vermittelt sind: endliche Dinge, der Stern, das Thier sind geschaffen, erzeugt. Der Mensch, der Vater ist, ist ebenso erzeugt, vermittelt, wie der Sohn. Fangen wir vom Vater an, so ist dieser zunächst das Unmittelbare und der Sohn als das Erzeugte, Vermittelte. Alles Lebendige aber, indem es ein Erzeugendes ist, als Anfangendes, Unmittelbares bestimmt, ist Erzeugtes.

Unmittelbarkeit heißt Seyn überhaupt, diese einfache Beziehung auf sich: es ist unmittelbar, insofern wir das Verhältniß entfernen. Wenn wir diese Existenz als solche, die im Verhältniß eine der Seiten des Verhältnisses ist, als Wirkung bestimmen, so wird das Verhältnißlose erkannt als Solches, das vermittelt ist. Ebenso ist die Ursache nur darin, daß sie Wirkung hat, denn sonst wäre sie gar nicht Ursache; nur in diesem Verhältnisse, also nur in dieser Vermittlung ist sie Ursache. Alles, was existirt, — wir sprechen noch nicht von Vermittlung mit sich selbst — da es zu seinem Seyn d. h. zu seiner Unmittelbarkeit ein Anderes nöthig hat, ist insofern vermittelt.

Das Logische ist das Dialektische, wo das Seyn als solches betrachtet ist, das als Unmittelbares unwahr ist. Die Wahrheit des Seyns ist das Werden; Werden ist Eine Bestimmung, sich auf sich beziehend, etwas Unmittelbares, eine ganz einfache Vorstellung, enthält aber die beiden Bestimmungen, Seyn und

Nichtseyn. Es giebt kein Unmittelbares, das vielmehr nur eine Schulweisheit ist; Unmittelbares giebt es nur in diesem schlechten Verstande.

Ebenso ist es mit dem unmittelbaren Wissen, einer besondern Weise, einer Art der Unmittelbarkeit; es giebt kein unmittelbares Wissen. Unmittelbares Wissen ist, wo wir das Bewußtseyn der Vermittlung nicht haben, vermittelt aber ist es. Gefühle haben wir, das ist unmittelbar, haben Anschauung, das erscheint unter Form der Unmittelbarkeit. Wenn wir aber mit Gedankenbestimmungen zu thun haben, so muß man nicht dabei stehen bleiben, wie das Einem zunächst vorkommt, sondern ob es in der That so ist.

Betrachten wir eine Anschauung, so bin ich, das Wissen, Anschauen und dann ist ein Anderes, ein Object, oder eine Bestimmtheit, wenn es nicht als Objectives gefaßt wird, sondern als Subjectives: ich bin in der Empfindung vermittelt nur durch das Object, durch die Bestimmtheit meines Empfindens. Es ist immer ein Inhalt, es gehören Zwei dazu. Wissen ist ganz einfach, aber ich muß Etwas wissen: bin ich nur Wissen, so weiß ich gar Nichts. Ebenso reines Sehen, da sehe ich gar nicht. Das reine Wissen kann man unmittelbar nennen, dieß ist einfach; ist aber das Wissen ein wirkliches, so ist Wissendes und Gewußtes, da ist Verhältniß und Vermittlung.

Näher ist das in Ansehung des religiösen Wissens der Fall, daß es wesentlich ein vermitteltes ist, aber ebenso wenig dürfen wir einseitig das bloß vermittelte Wissen als ein Reelles, Wahrhaftes betrachten. Mag man in jeder Religion seyn, so weiß Jeder, daß er darin erzogen worden, Unterricht darin erhalten hat. Dieser Unterricht, diese Erziehung verschafft mir mein Wissen, mein Wissen ist vermittelt durch Lehre, Bildung rc.

Spricht man ohnehin von positiver Religion, so ist sie geoffenbart, und zwar auf eine dem Individuum äußerliche

Weise: da ist der Glaube der Religion wesentlich vermittelt durch Offenbarung. Diese Umstände, Lehre, Offenbarung, sind nicht zufällig, accidentell, sondern wesentlich; allerdings betreffen sie ein äußerliches Verhältniß, aber daß es äußerliches Verhältniß ist, darum ist es nicht unwesentlich.

Sehen wir uns nun nach der andern, innern Seite um und vergessen, daß Glaube, Ueberzeugung so ein Vermitteltes ist, so sind wir auf dem Standpunkt, sie für sich zu betrachten. Hieher ist es vornehmlich, daß die Behauptung des unmittelbaren Wissens fällt: wir wissen unmittelbar von Gott, das ist eine Offenbarung in uns. Dieß ist ein großer Grundsatz, den wir wesentlich festhalten müssen: es liegt das darin, daß positive Offenbarung nicht so Religion bewirken kann, daß sie ein mechanisch Hervorgebrachtes, von Außen Gewirktes und in den Menschen Gesetztes wäre.

Hierher gehört das Alte, was Plato sagt: der Mensch lerne Nichts, er erinnere sich nur, es sey Etwas, das der Mensch ursprünglich in sich trage; äußerlicher, nicht philosophischer Weise heißt es, er erinnere sich an einen Inhalt, den er früher in einem vorhergehenden Zustande gewußt habe. Dort ist es mythisch dargestellt, aber das ist darin: Religion, Recht, Sittlichkeit, alles Geistige werde im Menschen nur aufgeregt; er sey Geist an sich, die Wahrheit liege in ihm und es handle sich nur darum, daß sie zum Bewußtseyn gebracht werde.

Der Geist giebt Zeugniß dem Geist, dieß Zeugniß ist die eigne innere Natur des Geistes. Es ist diese wichtige Bestimmung darin, daß die Religion nicht äußerlich in den Menschen hineingebracht ist, sondern in ihm selbst, in seiner Vernunft, Freiheit überhaupt liegt. Wenn wir von diesem Verhältniß abstrahiren und betrachten, was dieses Wissen ist, wie dieses religiöse Gefühl, dieses sich Offenbaren im Geiste beschaffen ist, so ist dieß wohl Unmittelbarkeit, wie alles Wissen, aber Unmittelbarkeit, die ebenso Vermittlung in sich enthält. Denn wenn

ich mir Gott vorstelle, so ist dieß sogleich vermittelt, obschon die Beziehung ganz direct, unmittelbar auf Gott geht. Ich bin als Wissen und dann ist ein Gegenstand, Gott, also ein Verhältniß und Wissen als dieß Verhältniß ist Vermittlung. Ich als religiös wissender bin nur ein solcher vermittelst dieses Inhalts.

γ. Betrachten wir das religiöse Wissen näher, so zeigt es sich nicht nur als einfache Beziehung von mir auf den Gegenstand, sondern dieß Wissen ist ein viel concreteres: diese ganze Einfachheit, das Wissen von Gott, ist Bewegung in sich, näher Erhebung zu Gott. Die Religion sprechen wir wesentlich aus als dieß Uebergehen von einem Inhalt zu einem andern, vom endlichen Inhalt zum absoluten, unendlichen.

Dieß Uebergehen, worin das Eigenthümliche des Vermittelns bestimmt ausgesprochen ist, ist von gedoppelter Art: von endlichen Dingen, von Dingen der Welt oder von der Endlichkeit unsres Bewußtseyns und dieser Endlichkeit überhaupt, die wir uns nennen — Ich, dieses besondre Subject — zum Unendlichen, dieses Unendliche näher bestimmt als Gott. Die zweite Art des Uebergehens hat abstractere Seiten, die sich nach einem tiefern, abstractern Gegensatz verhalten. Da ist nämlich die eine Seite bestimmt als Gott, das Unendliche überhaupt als Gewußtes von uns, und die andere Seite, zu der wir übergehen, ist die Bestimmtheit als Objectives überhaupt, oder als Seyendes. Im erstern Uebergang ist das Gemeinschaftliche das Seyn und dieser Inhalt beider Seiten wird als endlich und unendlich gesetzt; im zweiten ist das Gemeinschaftliche das Unendliche und dieses wird in der Form des Subjectiven und Objectiven gesetzt.

Es ist jetzt zu betrachten das Verhältniß des Wissens von Gott in sich selbst. Das Wissen ist Verhältniß in sich selbst, vermittelt, entweder Vermittlung durch Anderes oder in sich,

Vermittlung überhaupt, weil da Beziehung von mir stattfindet auf einen Gegenstand, Gott, der ein Anderes ist.

Ich und Gott sind von einander verschieden; wären Beide Eins, so wäre unmittelbare, vermittlungslose Beziehung, beziehungslose d. h. unterschiedslose Einheit. Indem Beide verschieden sind, sind sie Eines nicht, was das Andere: wenn sie aber doch bezogen sind, bei ihrer Verschiedenheit zugleich Identität haben, so ist diese Identität selbst verschieden von ihrem Verschiedenseyn, etwas von diesen Beiden Verschiedenes, weil sie sonst nicht verschieden wären.

Beide sind verschieden, ihre Einheit ist nicht sie selbst, das, worin sie Eins sind, ist das, worin sie verschieden sind; sie aber sind verschieden, also ist ihre Einheit verschieden von ihrer Verschiedenheit. Die Vermittlung ist damit näher in einem Dritten gegen das Verschiedene, so haben wir einen Schluß: zwei Verschiedene und ein Drittes, das sie zusammenbringt, in dem sie vermittelt, identisch sind.

Damit liegt es also, nahe nicht nur, sondern in der Sache selbst, daß, insofern vom Wissen Gottes gesprochen wird, gleich von der Form eines Schlusses die Rede ist. Beide sind verschieden und es ist eine Einheit, worin Beide durch ein Drittes in Eins gesetzt sind: das ist Schluß. Es ist also näher von der Natur des Wissens von Gott, das in sich wesentlich vermittelt ist, zu sprechen. Die nähere Form des Wissens von Gott kommt unter der Form von Beweisen vom Daseyn Gottes vor: dieß ist das Wissen von Gott als ein vermitteltes vorgestellt.

Nur das ist unvermittelt, was Eins ist, abstract Eins. Die Beweise vom Daseyn Gottes stellen das Wissen von Gott vor, weil es Vermittlung in sich enthält. Das ist die Religion selbst, Wissen von Gott. Die Explication dieses Wissens, welches vermittelt ist, ist Explication der Religion selbst. Aber diese Form der Beweise hat allerdings etwas Schiefes an ihr,

wenn dies Wissen vorgestellt wird, als Beweisen vom Daseyn Gottes. Gegen jenes hat sich die Kritik gerichtet, aber das einseitige Moment der Form, das an diesem vermittelten Wissen ist, macht nicht die ganze Sache zu Nichts.

Es ist darum zu thun, die Beweise vom Daseyn Gottes wieder zu Ehren zu bringen, indem wir ihnen das Unangemessene abstreifen. Wir haben Gott und sein Daseyn — Daseyn ist bestimmtes, endliches Seyn, das Seyn Gottes ist nicht auf irgend eine Weise ein beschränktes; Existenz wird auch in bestimmtem Sinne genommen — wir haben also Gott in seinem Seyn, Wirklichkeit, Objectivität, und das Beweisen hat den Zweck, uns den Zusammenhang aufzuzeigen zwischen beiden Bestimmungen, weil sie verschieden, nicht unmittelbar Eins sind.

Unmittelbar ist Jedes in seiner Beziehung auf sich, Gott als Gott, Seyn als Seyn. Beweisen ist, daß diese zunächst Verschiedenen auch einen Zusammenhang, Identität haben, nicht reine Identität, das wäre Unmittelbarkeit, Einerleiheit. Zusammenhang zeigen heißt beweisen überhaupt, dieser Zusammenhang kann von verschiedener Art seyn, und bei Beweisen ist es unbestimmt, von welcher Art Zusammenhang die Rede sey.

Es giebt ganz äußerlichen, mechanischen Zusammenhang: wir sehen, daß ein Dach nothwendig ist zu den Wänden, das Haus hat diese Bestimmung gegen Witterung ꝛc.; man kann sagen: es ist bewiesen, daß ein Haus ein Dach haben muß, der Zweck ist das Verknüpfende der Wände mit dem Dach. Das gehört wohl zusammen, ist Zusammenhang, aber wir haben zugleich das Bewußtseyn, daß dieser Zusammenhang nicht das Seyn dieser Gegenstände betrifft; daß Holz, Ziegel ein Dach ausmachen, geht ihr Seyn nichts an, ist für sie bloß äußerlicher Zusammenhang. Hier liegt im Beweisen: einen Zusammenhang aufzeigen zwischen solchen Bestimmungen, denen der Zusammenhang selbst äußerlich ist.

Sodann giebt es andere Zusammenhänge, die in der Sache, dem Inhalt selbst liegen. Das ist der Fall z. B. bei geometrischen Lehrsätzen. Wenn ein rechtwinkliges Dreieck ist, so ist sogleich vorhanden ein Verhältniß des Quadrats der Hypotenuse zu den Quadraten der Katheten. Das ist Nothwendigkeit der Sache, hier ist Beziehung nicht von Solchen, denen der Zusammenhang äußerlich ist, sondern hier kann das Eine nicht ohne das Andere seyn, mit dem Einen ist hier auch das Andere gesetzt.

Aber in dieser Nothwendigkeit ist die Art unsrer Einsicht in die Nothwendigkeit verschieden vom Zusammenhang der Bestimmungen in der Sache selbst. Der Gang, den wir im Beweisen machen, ist nicht Gang der Sache selbst, ist ein anderer, als der in der Natur der Sache ist. Wir ziehen Hilfslinien: es wird Niemand einfallen, zu sagen: damit ein Dreieck drei Winkel gleich zwei Rechten habe, nehme es diesen Gang, einen seiner Winkel zu verlängern, und erst dadurch erreiche es dieß. Da ist unsre Einsicht, die Vermittlung, die wir durchgehen, und die Vermittlung in der Sache selbst von einander verschieden.

Die Construction und der Beweis sind nur zum Behuf unsrer subjectiven Erkenntniß; das ist nicht objective Weise, daß die Sache durch diese Vermittlung zu diesem Verhältniß gelangt, sondern nur wir gelangen durch diese Vermittlung zur Einsicht, das ist bloß subjective Nothwendigkeit, nicht Zusammenhang, Vermittlung im Gegenstande selbst.

Diese Art von Beweisen, diese Zusammenhänge sind unbefriedigend sogleich für sich selbst in Rücksicht auf das Wissen von Gott, auf den Zusammenhang der Bestimmungen Gottes in sich und den Zusammenhang unsers Wissens von Gott und seinen Bestimmungen.

Näher erscheint das Unbefriedigende so: in jenem Gang der subjectiven Nothwendigkeit gehen wir aus von ersten

gewissen Bestimmungen, von Solchem, das uns schon bekannt ist. Da haben wir Voraussetzungen, gewisse Bedingungen, daß das Dreieck, der rechte Winkel ist. Es gehen voraus gewisse Zusammenhänge und wir zeigen in solchen Beweisen auf: wenn diese Bestimmung ist, so ist auch die, d. h. wir machen das Resultat abhängig von gegebenen, bereits vorhandenen Bedingungen.

Es ist das Verhältniß dieß: das, worauf wir kommen, wird vorgestellt als ein Abhängiges von Voraussetzungen. Das geometrische Beweisen als bloß verständiges ist allerdings das vollkommenste, das verständige Beweisen am consequentesten durchgeführt, daß Etwas aufgezeigt wird als abhängig von einem Andern. Indem wir das anwenden auf das Seyn Gottes, so erscheint da gleich die Unangemessenheit, einen solchen Zusammenhang bei Gott aufzeigen zu wollen. Es erscheint nämlich besonders im ersten Gang, den wir Erhebung zu Gott nannten, so, daß, wenn wir dieß in die Form des Beweises fassen, wir das Verhältniß haben, daß das Endliche die Grundlage sey, aus welcher bewiesen wird das Seyn Gottes; in diesem Zusammenhang erscheint das Seyn Gottes als Folge, als abhängig vom Seyn des Endlichen.

Da erscheint die Unangemessenheit dieses Fortgangs, den wir Beweisen nennen, mit dem, was wir uns unter Gott vorstellen, daß er gerade das Nichtabgeleitete, schlechthin an und für sich Seyende ist. Das ist das Schiefe: wenn man nun aber meint, durch solche Bemerkung habe man überhaupt diesen Gang als nichtig gezeigt, so ist dieß ebenso eine Einseitigkeit, das dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschen sogleich widerspricht.

Der Mensch betrachtet die Welt und erhebt sich, weil er denkend, vernünftig ist, da er in der Zufälligkeit der Dinge keine Befriedigung findet, vom Endlichen zum absolut Nothwendigen, und sagt: weil das Endliche ein Zufälliges ist, muß

ein an und für sich Nothwendiges seyn, welches Grund dieser Zufälligkeit ist. Das ist Gang der menschlichen Vernunft, des menschlichen Geistes und dieser Beweis vom Daseyn Gottes ist nichts als die Beschreibung von dieser Erhebung zum Unendlichen.

Ebenso werden die Menschen immer diesen concretern Gang gehen: weil Lebendiges in der Welt ist, das für seine Lebendigkeit, als Lebendiges in sich organisirt, eine solche Zusammenstimmung seiner verschiedenen Theile ist, und diese Lebendigen ebenso bedürfen äußerer Gegenstände, Luft ꝛc., die selbständig gegen sie sind; weil diese, die nicht durch sie selbst gesetzt sind, so zusammenstimmen, muß ein innerer Grund dieser Zusammenstimmung seyn.

Es ist diese Zusammenstimmung an und für sich und sie setzt eine Thätigkeit, die sie hervorgebracht hat, ein nach Zwecken Thätiges voraus. Das ist, was man nennt, die Weisheit Gottes in der Natur bewundern, dieses Wunderbare des lebendigen Organismus und die Zusammenstimmung äußerlicher Gegenstände zu ihm: von dieser erhebt sich der Mensch zum Bewußtseyn Gottes. Wenn man meint, falls die Form der Beweise vom Daseyn Gottes bestritten wird, diese auch ihrem Inhalt nach antiquirt zu haben, so irrt man sich.

Aber der Inhalt ist allerdings nicht in seiner Reinheit dargestellt. Dieser Mangel kann auch so bemerklich gemacht werden. Man sagt, bei den Beweisen bleibe man kalt, man hat es mit gegenständlichem Inhalt zu thun, man kann wohl einsehen: das und das ist, aber das Erkennen ist äußerlich, dieses Einsehen bleibt nur etwas Aeußerliches, dieser Gang sey zu objectiv, es ist kalte Ueberzeugung, diese Einsicht sey nicht im Herzen, die Ueberzeugung müsse im Gemüth seyn.

In diesem Vorwurf des Mangelhaften liegt, daß eben dieser Gang seyn soll unsre eigne Erhebung, nicht daß wir uns betrachtend verhalten gegen einen Zusammenhang von äußerlichen Bestimmungen, sondern es soll der fühlende, glau-

bende Geist, der Geist überhaupt sich erheben. Die geistige Bewegung, die Bewegung unserer selbst, unseres Wissens soll auch darin seyn, und das vermissen wir, wenn wir sagen, es sey ein äußerlicher Zusammenhang von Bestimmungen.

Die Erhebung und die Bewegung des gegenständlichen Inhalts fällt aber in der That in Eines, in das Denken. Ich selbst als denkend bin dieses Uebergehen, diese geistige Bewegung, und als diese Bewegung ist jetzt das Denken zu betrachten. Zunächst aber ist es die empirische Beobachtung und die Reflexion.

b. Das vermittelte Wissen als Beobachtung und als Reflexion.

Dieser Standpunkt, der überhaupt unsrer Zeit eigenthümlich ist, verfährt nach empirischer Psychologie, nimmt dasjenige auf, was und wie es sich im gewöhnlichen Bewußtseyn findet, beobachtet die Erscheinung und setzt außerhalb derselben, was das Unendliche darin ist.

Religion ist auf diesem Standpunkt das Bewußtseyn des Menschen von einem Höheren, Jenseitigen, außer ihm und über ihm Seyenden. Das Bewußtseyn findet sich nämlich abhängig, endlich und in diesem seinem Empfinden ist es insoweit Bewußtseyn, daß es ein Anderes voraussetzt, von dem es abhängt und welches ihm als das Wesen gilt, weil es selbst als das Negative, Endliche bestimmt ist.

Diese Beobachtung und Reflexion entwickelt sich, wenn wir sie zunächst in ihrer allgemeinen Form betrachten, in folgender Gestalt.

Im Bewußtseyn, insofern ich von einem Gegenstande weiß und ich in mich gegen denselben reflectirt bin, weiß ich den Gegenstand als das Andere meiner, mich daher durch ihn beschränkt und endlich. Wir finden uns endlich; das ist diese Bestimmung; darüber scheint nichts weiter zu sagen, wir finden überall ein Ende, das Ende des Einen ist da, wo

ein Anderes anfängt. Schon dadurch, daß wir ein Object haben, sind wir endlich, wo das anfängt, bin ich nicht, also endlich. Wir wissen uns endlich nach vielfachen Seiten. Nach der physikalischen Seite: das Leben ist endlich, als Leben sind wir äußerlich abhängig von Andern, haben Bedürfnisse ꝛc. und haben das Bewußtseyn dieser Schranke. Dieß Gefühl haben wir mit dem Thiere gemein. Die Pflanze, das Mineral ist auch endlich, aber es hat kein Gefühl seiner Schranke; es ist ein Vorzug des Lebenden, seine Schranke zu wissen, und noch mehr des Geistigen; es hat Furcht, Angst, Hunger, Durst ꝛc., in seinem Selbstgefühl ist eine Unterbrechung, eine Negation und es ist Gefühl derselben vorhanden. Wenn man sagt, die Religion beruhe auf diesem Gefühl der Abhängigkeit, so hätte auch das Thier Religion. Für den Menschen ist diese Schranke nur insofern, als er darüber hinausgeht; im Gefühl, im Bewußtseyn der Schranke liegt das Darüberhinausseyn. Dieß Gefühl ist eine Vergleichung seiner Natur mit seinem Daseyn in diesem Moment; sein Daseyn ist seiner Natur nicht entsprechend.

Für uns ist der Stein beschränkt, für sich selbst nicht, wir sind über seine Bestimmtheit hinaus; er ist mit dem, was er ist, unmittelbar identisch; das, was sein bestimmtes Seyn ausmacht, ist ihm nicht als ein Nichtseyn. Das Schrankefühlen des Thieres ist Vergleichung seiner Allgemeinheit mit seinem Daseyn in diesem bestimmten Moment. Das Thier als Lebendiges ist sich Allgemeines; es fühlt seine Beschränkung, als negirte Allgemeinheit, als Bedürfniß. Der Mensch ist wesentlich ebenso negative Einheit, Identität mit sich und hat die Gewißheit der Einheit mit sich, das Selbstgefühl seiner selbst, seiner Beziehung auf sich; diesem widerspricht das Gefühl einer Negation in ihm, das Subject fühlt sich auch als Macht gegen seine Negation und hebt dieß Accidentelle auf, d. h. es befriedigt sein Bedürfniß. Alle Triebe im Menschen, wie im Thiere,

sind diese Affirmation seines Selbst und das Thier stellt sich so her gegen die Negation in ihm. Das Lebendige ist nur im Aufheben der Schranke und es versöhnt sich darin mit sich selbst. Diese Noth in ihm erscheint zugleich als Object außer ihm, dessen es sich bemächtigt und so sein Selbst wiederherstellt.

Die Schranke der Endlichkeit also ist für uns, insofern wir darüber hinaus sind. Diese so abstracte Reflexion wird auf diesem Standpunkt des Bewußtseyns nicht gemacht, sondern es bleibt in der Schranke stehen. Das Object ist das Nichtseyn desselben; daß es so als verschieden vom Ich gesetzt sey, dazu gehört, daß es nicht das, was Ich ist, sey. Ich bin das Endliche. So ist das Unendliche, was über die Schranken hinaus ist; es ist ein Anderes, als das Beschränkte; es ist das Unbeschränkte, Unendliche. So haben wir Endliches und Unendliches.

Es ist aber darin schon enthalten, daß beide Seiten in Relation mit einander sind, und es ist zu sehen, wie sich diese bestimmt; dieß ist auf ganz einfache Weise.

Das Unendliche, dieß als mein Gegenstand, ist das Nichtendliche, Nichtbesondere, Nichtbeschränkte, das Allgemeine; das Endliche in Relation auf Unendliches ist gesetzt als das Negative, Abhängige, was zerfließt im Verhältniß zum Unendlichen. Indem beide zusammengebracht werden, entsteht eine Einheit, durch das Aufheben des Einen und zwar des Endlichen, welches nicht aushalten kann gegen das Unendliche. Dieß Verhältniß als Gefühl ausgedrückt ist es das der Furcht, der Abhängigkeit. Dieß ist die Relation beider, aber es ist noch eine andere Bestimmung darin.

Einer Seits bestimme ich mich als das Endliche; das Andere ist, daß ich in der Relation nicht untergehe, daß ich mich auf mich selbst beziehe. Ich bin, ich bestehe, ich bin auch das Affirmative, einer Seits weiß ich mich als nichtig, andrer Seits als affirmativ, als geltend, so daß das Unend-

liche mich gewähren läßt. Man kann dieß die Güte des Unendlichen nennen, wie das Aufheben des Endlichen die Gerechtigkeit genannt werden kann, wonach das Endliche manifestirt werden muß als Endliches.

Dieß ist das so bestimmte Bewußtseyn, über welches hinaus die Beobachtung nicht geht. Man sagt nun, wenn man so weit geht, darin sey das Ganze der Religion enthalten. Wir können aber auch weiter gehen, erkennen, daß man Gott erkennen kann; aber es wird gleichsam mit Willkür hier festgehalten, oder weil man sich nur beobachtend verhalten will, muß man bei dieser Bestimmung des Bewußtseyns stehen bleiben. Das Beobachten kann nur auf das Subject gehen und nicht weiter kommen, weil es nur empirisch zu Werke gehen, sich nur an das unmittelbar Vorhandene, Gegebene halten will, und Gott nicht ein solches ist, das sich beobachten läßt. Hier kann daher nur das Gegenstand seyn, was in uns als solchen ist und was wir als die Endlichen sind und Gott bestimmt sich für diesen Standpunkt nur als das Unendliche, als das Andere des Endlichen, als das Jenseits desselben; so weit er ist, bin ich nicht, so weit er mich berührt, schwindet das Endliche zusammen. Gott ist so bestimmt mit einem Gegensatz, der absolut erscheint. Man sagt, das Endliche kann das Unendliche nicht fassen, erreichen, begreifen, man kann über diesen Standpunkt nicht hinausgehen. Man sagt: wir haben darin Alles, was wir von Gott und Religion zu wissen brauchen, und was darüber ist, ist vom Uebel. Man könnte selbst noch beobachten, daß wir Gott erkennen können, daß wir von einem Reichthum seiner Lebendigkeit und Geistigkeit wissen, das wäre aber vom Uebel.

Wenn man sich auf den Standpunkt des empirischen Verfahrens, des Beobachtens gestellt hat, so kann man wahrhaft nicht weiter gehen; denn beobachten heißt: sich den Inhalt desselben äußerlich halten; dieß Aeußerliche, Beschränkte ist aber das Endliche, das gegen ein Anderes äußerlich ist,

und dieß Andere ist als das Unendliche das Jenseits desselben. Wenn ich nun weiter gehe, aus einem geistig höheren Standpunkt des Bewußtseyns zu betrachten anfange, so finde ich mich nicht mehr beobachtend, sondern ich vergesse mich, hineingehend in das Object; ich versenke mich darin, indem ich Gott zu erkennen, zu begreifen suche; ich gebe mich darin auf, und wenn ich dieß thue, so bin ich nicht mehr in dem Verhältniß des empirischen Bewußtseyns, des Beobachtens. Wenn Gott für mich nicht mehr ein Jenseits ist, so bin ich nicht mehr reiner Beobachter. Insofern man also beobachten will, muß man auf diesem Standpunkt bleiben. Und das ist die ganze Weisheit unsrer Zeit.

Man bleibt bei der Endlichkeit des Subjects stehen; sie gilt hier als das Höchste, das Letzte, als Unverrückbares, Unveränderliches, Ehernes, und ihm gegenüber ist dann ein Anderes, an dem dieß Subject ein Ende hat. Dieß Andere, Gott genannt, ist ein Jenseits, wonach wir im Gefühl unsrer Endlichkeit suchen; weiter nichts, denn wir sind in unsrer Endlichkeit fest und absolut.

Die Reflexion des Hinüberseyns über die Schranke ist auch noch wohl zugegeben; jedoch ist dieß Hinausgehen nur ein Versuchtes, eine bloße Sehnsucht, die das nicht erreicht, was sie sucht; das Object erreichen, es erkennen hieße ja meine Endlichkeit aufgeben; sie ist aber das Letzte, soll nicht aufgegeben werden, und wir sind in ihr fertig, befriedigt und mit derselben versöhnt.

Dieser ganze Standpunkt ist nun noch näher ins Auge zu fassen und zu sehen, was die allgemeine Bestimmtheit desselben ausmacht, und sein Wesentliches zu beurtheilen.

Es ist in ihm die Bestimmtheit meiner Endlichkeit, meiner Relativität, das Unendliche steht ihm gegenüber, aber als ein Jenseits. Mit der Negation, als die ich wesentlich bestimmt bin, wechselt ab meine Affirmation, die Bestimmung, daß ich

bin. Wir werden sehen, daß beide, Negation und Affirmation, in eins zusammenfallen und die Absolutheit des Ich herauskommen wird.

1. Einer Seits ist hier das Hinausgehen aus meiner Endlichkeit zu einem Höheren, andrer Seits bin ich als das Negative dieses Höheren bestimmt; dieses bleibt ein Anderes, von mir unbestimmbar, unerreicht, insofern die Bestimmung einen objectiven Sinn haben soll. Vorhanden ist nur mein Hinaus als Richtung in die Ferne, ich bleibe diesseits und habe die Sehnsucht nach einem Jenseits.

2. Zu bemerken ist, daß diese Richtung nach einem Jenseits durchaus nur *mein* ist, mein Thun, meine Richtung, meine Rührung, mein Wollen, mein Streben. Wenn ich die Prädicate allgütig, allmächtig als Bestimmungen von diesem Jenseits gebrauche, so haben sie nur Sinn *in mir*, einen subjectiven, nicht objectiven Sinn und sie fallen durchaus nur in jene *meine Richtung*. Meine absolute, feste Endlichkeit hindert mich, das Jenseits zu erreichen; meine Endlichkeit aufgeben und es erreichen wäre eins. Das Interesse, jenes *nicht* zu erreichen und *mich* zu erhalten, ist identisch.

3. Es erhellt hieraus, daß die gedoppelte Negativität, meines als Endlichen und eines Unendlichen gegen mich, in dem Ich selbst ihren Sitz hat, nur eine Entzweiung einer Seits ist in mir, die Bestimmung, daß ich das Negative bin, andrer Seits ist aber auch das Negative als Anderes gegen mich bestimmt. Diese zweite Bestimmung gehört ebenso mir an, es sind verschiedene Richtungen, eine auf mich und eine nach Außen, die aber ebenso *in mich* fällt; meine Richtung zum Jenseits und meine Endlichkeit sind Bestimmungen in mir; ich bleibe darin *bei mir* selbst. Dadurch ist also das Ich sich selbst *affirmativ* geworden und dieß ist es, was die andere Seite dieses Standpunktes ausmacht. Meine Affirmation spricht sich so aus: ich bin. Dieß ist von meiner Endlichkeit ein Unter=

schiedenes und die Aufhebung meiner Endlichkeit. Es heißt in Rücksicht auf das Sehnen, Streben, Sollen überhaupt: ich bin, was ich soll, d. h. ich bin gut von Natur, d. h. ich bin und zwar insofern ich unmittelbar gut bin. In dieser Rücksicht ist es nur darum zu thun, mich so zu erhalten; es ist zwar in mir auch eine Möglichkeit von Beziehung auf Anderes, von Sünden, Fehlern ꝛc., dieß ist aber dann sogleich als Späteres, äußerlich Accidentelles bestimmt. Ich bin, das ist eine Beziehung auf mich, eine Affirmation, ich bin, wie ich seyn soll, das Fehlerhafte ist, was Ich nicht ist, und das ist nicht in meiner Wurzel, sondern eine zufällige Verwickelung überhaupt.

In diesem Standpunkt der Affirmation ist also wohl enthalten, daß ich mich auch zu einem Aeußerlichen verhalten, das Gute getrübt werden kann. Meine Affirmation in Beziehung auf solches Unrecht wird dann auch vermittelte, aus solcher Vereinzelung sich herstellende Affirmation, vermittelt durch das Aufheben der Fehlerhaftigkeit, die an sich nur zufällig ist. Das Gute meiner Natur ist zur Gleichheit mit sich selbst zurückgekehrt, diese Versöhnung schafft dann nichts Innerliches weg, berührt es nicht, sondern schafft nur Aeußerliches fort. Die Welt, das Endliche versöhnt sich in dieser Weise mit sich selbst. Wenn es sonst also hieß: Gott habe die Welt mit sich versöhnt, so geht diese Versöhnung jetzt in mir als Endlichem vor; ich als Einzelner bin gut; in Fehler verfallend, brauche ich nur ein Accidentelles von mir zu werfen und ich bin versöhnt mit mir. Das Innere ist nur an seiner Oberfläche getrübt, aber bis in den Boden reicht diese Trübung nicht; der Geist ist nicht damit in Verhältnisse gekommen, er bleibt außer dem Spiele, das Innere, der Geist, ist das ursprünglich Gute und das Negative ist nicht innerhalb der Natur des Geistes selbst bestimmt.

In der alten Theologie war dagegen die Vorstellung von

ewiger Verdammniß, sie setzte den Willen als schlechthin frei voraus, es kommt nicht auf meine Natur, sondern auf *meinen selbstbewußten Willen* an, was ich bin, und ich bin schuldig durch den Willen. So ist meine Natur, das Ursprüngliche, nicht das Gute, ich kann mir kein Gutseyn zuschreiben *außer meinem Willen*, dieß fällt nur in die Seite meines selbstbewußten Geistes. Hier hingegen ist nur die gute Ursprünglichkeit angenommen, deren Berührung durch Anderes aufgehoben wird durch Wiederherstellung des Ursprünglichen. Zu dieser guten Ursprünglichkeit kann nichts weiter hinzukommen als das *Wissen* von ihr, die *Ueberzeugung*, *Meinung* des *Gutseyns*, und jene versöhnende Vermittlung besteht bloß in diesem *Bewußtseyn*, Wissen, daß ich von Natur gut bin, ist somit ein eitles, leeres Schaukelsystem. Ich nämlich schaukle mich in mir hinüber in die Sehnsucht und in die Richtung nach dem Jenseits oder in das Erkennen meiner begangenen Fehler und ich schaukle mich in jener Sehnsucht und in der Rührung, die nur in mir vorgehen, zu mir herüber, bin unmittelbar darin bei mir selbst.

Dieß ist die abstracte Bestimmung; weiter entwickelt würden alle Ansichten der Zeit hineinfallen, z. B. daß das Gute nur in meiner Ueberzeugung liegt, und hier auf dieser Ueberzeugung beruhe meine Sittlichkeit und was gut sey, beruhe wieder nur in meiner Natur. Meine Ueberzeugung sey hinreichend in Ansehung meiner. Daß ich die Handlung als gut *weiß*, ist genug in Ansehung meiner. Eines weiteren Bewußtseyns über die *substantielle Natur* der Handlung bedarf es nicht. Kommt es aber einzig auf jenes Bewußtseyn an, so kann ich eigentlich gar keinen Fehler begehen: denn ich bin mir nur *affirmativ*, während die Entzweiung formell bleibt, ein Schein, der mein wesentliches Inneres nicht trübt. Meine Sehnsucht, meine Rührung ist das Substantielle. In diesem Standpunkt liegen alle Ansichten neuerer Zeit seit der Kanti-

schen Philosophie, welche zuerst diesen Glauben an das Gute aufstellte.

Dieß ist der Standpunkt des subjectiven Bewußtseyns, welches die Gegensätze entwickelt, die das Bewußtseyn betreffen, die aber darin bleiben und die es in seiner Gewalt behält, weil es das Affirmative ist.

Zu betrachten ist nun, was Endlichkeit überhaupt ist und welches wahrhafte Verhältniß das Endliche zum Unendlichen hat; daß der menschliche Geist endlich sey, dieß hören wir täglich versichern. Wir wollen von der Endlichkeit zuerst in dem populären Sinn sprechen, den man meint, wenn man sagt, der Mensch ist endlich, dann von dem wahrhaften Sinne und der vernünftigen Anschauung derselben.

Es sind dreierlei Formen, in denen die Endlichkeit erscheint, nämlich in der sinnlichen Existenz, in der Reflexion und in der Weise, wie sie im Geist und für den Geist ist.

α. Die Endlichkeit in der sinnlichen Existenz.

Daß der Mensch endlich sey, dieß hat zunächst den Sinn, ich der Mensch verhalte mich zu Anderem, es ist ein Anderes, Negatives meiner vorhanden, mit dem ich in Verbindung stehe und das macht meine Endlichkeit aus, wir sind beide ausschließend und verhalten uns selbständig gegen einander. So bin ich als sinnlich Empfindendes; alles Lebendige ist so ausschließend. Im Hören und Sehen habe ich nur Einzelnes vor mir und mich praktisch verhaltend habe ich es immer nur mit Einzelnem zu thun, die Gegenstände meiner Befriedigung sind ebenso einzeln. Dieß ist der Standpunkt des natürlichen Seyns, der natürlichen Existenz, ich bin danach in vielfachen Verhältnissen, vielfach äußerem Seyn, in Empfindungen, Bedürfnissen, praktischen und theoretischen Verhältnissen, alle sind ihrem Inhalt nach beschränkt und abhängig, endlich. Innerhalb dieser Endlichkeit fällt schon die Aufhebung des

Endlichen, jeder Trieb als subjectiv bezieht sich auf Anderes, ist endlich, aber er hebt diese Beziehung, dieß Endliche auf, indem er sich befriedigt, diese Rückkehr in seine Affirmation ist die Befriedigung; sie bleibt aber andrer Seits endlich, denn der befriedigte Trieb erwacht wieder und die Aufhebung der Negation fällt in das Bedürfniß zurück. Die Befriedigung, diese Unendlichkeit ist nur eine Unendlichkeit der Form und deshalb keine wahrhaft concrete: der Inhalt bleibt endlich und so bleibt auch die Befriedigung ebenso endlich, als das Bedürfniß als solches den Mangel hat und endlich ist; aber nach der formellen Seite ist dieß, daß das Bedürfniß sich befriedigt, ein Aufheben seiner Endlichkeit. Die Befriedigung des Hungers ist Aufheben der Trennung zwischen mir und meinem Object, ist Aufheben der Endlichkeit, jedoch nur formelles.

Das Natürliche ist nicht an und für sich, sondern daß es ein nicht durch sich selbst Gesetztes ist, macht die Endlichkeit seiner Natur aus. Auch unser sinnliches Bewußtseyn, insofern wir es darin mit Einzelnen zu thun haben, gehört in diese natürliche Endlichkeit, diese hat sich zu manifestiren. Das Endliche ist als das Negative bestimmt, muß sich von sich befreien, dieß erste natürliche unbefangene sich Befreien des Endlichen von seiner Endlichkeit ist der Tod, dieß ist das Verzichtleisten auf das Endliche und es wird hier real, actualiter gesetzt, was das natürliche Leben an sich ist. Die sinnliche Lebendigkeit des Einzelnen hat ihr Ende im Tode. Die einzelnen Empfindungen sind als einzeln vorübergehend: eine verdrängt die andere; ein Trieb, eine Begierde vertreibt die andere. Dieses Sinnliche setzt sich realiter als das, was es ist, in seinem Untergange. Im Tode ist das Endliche als aufgehobenes gesetzt. Aber der Tod ist nur die abstracte Negation des an sich Negativen; er ist selbst ein Nichtiges, die offenbare Nichtigkeit. Aber die gesetzte Nichtigkeit ist zugleich die aufgehobene und die Rückkehr zum Positiven. Hier tritt

das Aufhören, das Loskommen von der Endlichkeit ein. Dieß Loskommen von der Endlichkeit ist im Bewußtseyn nicht das, was der Tod ist, sondern dieß Höhere ist im Denken, schon in der Vorstellung, soweit darin das Denken thätig ist.

β. Die Endlichkeit auf dem Standpunkt der Reflexion.

Indem wir uns jetzt aus dem unmittelbaren Bewußtseyn in den Standpunkt der Reflexion erheben, haben wir es auch wieder mit einer Endlichkeit zu thun, die im bestimmten Gegensatz mit der Unendlichkeit auftritt.

Dieser Gegensatz hat verschiedene Formen und die Frage ist: welches sind diese?

Es ist auf diesem Standpunkt ein Loskommen von der Endlichkeit vorhanden, aber die wahrhafte Unendlichkeit ist auch in dieser Sphäre nur erst als die aufgehobene Endlichkeit. Es fragt sich also: kommt die Reflexion dazu, das Endliche als das an sich Nichtige zu setzen, oder kommt die Reflexion so weit wie die Natur; kann sie das sterben machen, was sterblich ist, oder ist ihr das Nichtige unsterblich? Weil es nichtig ist, sollen wir es schwinden lassen, denn was die Natur vermag, muß der unendliche Geist noch mehr können. So zeigt die Reflexion, wie die Natur, das Endliche als Nichtiges auf. Aber die Natur fällt immer wieder in das Endliche zurück und ebenso ist es der Standpunkt der Reflexion, den Gegensatz, die Endlichkeit gegen die Unendlichkeit perennirend festzuhalten; eben die Beziehung dieser beiden ist der Standpunkt der Reflexion; beide gehören zum Gegensatz, der diesem Standpunkt eigen ist. Es wird nämlich zum Unendlichen nur als der abstracten Negation des Endlichen, als dem Nicht-Endlichen, fortgegangen, das aber, als das Endliche nicht als sich selbst in sich habend, gegen dasselbe ein Anderes und somit selbst ein Endliches bleibt, welches wieder zu einem Unendlichen fortgeht, und so weiter, ins Unendliche.

αα. Das Außereinander der Endlichkeit und die Allgemeinheit.

Wenn wir den ersten Gegensatz vom Endlichen und Unendlichen in der Reflexion betrachten, so ist die Endlichkeit ein verschiedenes mannigfaches Außereinander, von denen jedes ein Besonderes, Beschränktes ist, ihm gegenüber bestimmt sich das Mannigfache in seiner Allgemeinheit, Unbeschränktheit, das Allgemeine in dieser Vielheit. Diese Form kommt in concreterer Gestalt in unserem Bewußtseyn so vor.

Wir wissen von vielen Dingen, aber immer nur von einzelnen. Als wollend ist der Geist nach particulären Zwecken und Interessen bestimmt. In beiden Beziehungen aber als vorstellend und wollend verhält sich der Geist als ausschließende Besonderheit und steht also im Zusammenhang mit selbständigen anderen Dingen. Auch hier tritt der Gegensatz ein, indem der Geist seine daseyende Einzelnheit mit seiner als allgemein bestimmten, vorgestellten Einzelnheit vergleicht. Den Reichthum der Kenntnisse, die ich besitze, vergleiche ich mit der vorgestellten Masse von Kenntnissen, finde beides, meine Wirklichkeit und die vorgestellte Allgemeinheit, unangemessen und es wird gefordert, daß die wirkliche Vielheit weiter gefördert, vervollständigt, erschöpft und zur Allgemeinheit gebracht werde. Ebenso kann man sich im Praktischen eine Allgemeinheit der Befriedigung, Vollständigkeit der Triebe, Genüsse zum Plan machen, die man dann Glückseligkeit nennt. Die eine Totalität heißt Allgemeinheit des Wissens, die andere Totalität die des Besitzes, der Befriedigung, der Begierde, des Genusses. Allein die Totalität ist hier nur als Vielheit und Allheit gedacht und sie bleibt daher der Endlichkeit, die nicht Alles besitzen kann, gegenüberstehen. Ich ist so noch Ausschließendes gegen Ausschließendes, also Vieles ist als schlechthin ausschließend gegen anderes Vieles, und Alles ist nur eine äußerlich bleibende

Abstraction an dem Vielen. So wird nun gefunden, daß die Kenntnisse keine Grenze haben, so ist der Flug von Sternen zu Sternen unbegrenzt und man kann sich wohl denken, daß die Naturwissenschaft alle Thiere kennt, aber nicht bis in ihre subtilsten Bestimmtheiten; ebenso ist es mit der Befriedigung der Triebe; viele Interessen und Zwecke kann der Mensch erreichen, aber alle, oder die Glückseligkeit selbst nicht; die Allheit ist ein unerreichbares Ideal. Diese Endlichkeit bleibt; eben weil sie etwas Wahres ist; das Unwahre ist die Einheit, die Allgemeinheit; die Vielheit müßte ihren Charakter aufgeben, um unter die Einheit gesetzt zu werden. Das Ideal ist daher unerreichbar, eben weil es unwahr in sich ist, eine Einheit von Vielem, die zugleich ein mannigfaltiges Außereinander bleiben soll. Der Zweck ferner und das Ideal, diesseits dessen man stehen bleibt, ist selbst ein wesentlich Endliches und eben deswegen muß ich diesseits desselben stehen bleiben, denn in der Erreichung desselben würde ich doch nur Endliches erreichen.

ββ. Der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen.

Zu betrachten ist nun die Form des Gegensatzes des Endlichen gegen Unendliches, wie er in der Reflexion als solcher ist. Dieß ist die Endlichkeit im Gegensatz zur Unendlichkeit, beide für sich gesetzt, nicht bloß als Prädicat, sondern als wesentlicher Gegensatz und so, daß das Eine bestimmt ist als das Andere des Anderen. Die Endlichkeit bleibt auch hier eben deswegen, weil das Unendliche, das ihr gegenübersteht, selbst ein Endliches ist und zwar ein solches, das als das Andere des Ersten gesetzt wird. Erst das wahrhaft Unendliche, welches sich selbst als Endliches setzt, greift zugleich über sich als sein Anderes über und bleibt darin, weil es sein Anderes ist, in der Einheit mit sich. Ist aber das Eine, Unendliche nur als das Nicht-Viele, Nicht-Endliche bestimmt, so bleibt es jenseits des Vielen und Endlichen und so bleibt

das Viele des Endlichen selbst gleichfalls für sich stehen, ohne sein Jenseits erreichen zu können.

Wir müssen nun fragen, ob dieser Gegensatz Wahrheit hat, d. h. ob diese beiden Seiten auseinander fallen und außereinander bestehen. In dieser Rücksicht ist schon gesagt, daß wir, wenn wir das Endliche als endlich setzen, darüber hinaus sind. In der Schranke haben wir eine Schranke, aber nur, indem wir darüber hinaus sind, sie ist nicht mehr das Affirmative; indem wir dabei sind, sind wir nicht mehr dabei.

Das Endliche bezieht sich auf das Unendliche, beide schließen sich gegen einander aus; näher betrachtet soll das Endliche das Begrenzte und die Grenze desselben das Unendliche seyn.

Bei der ersten Form begrenzte ein Besonderes ein anderes, hier hat das Endliche am Unendlichen selbst eine Grenze. Wenn nun das Endliche begrenzt wird vom Unendlichen und auf einer Seite steht, so ist das Unendliche selbst auch ein Begrenztes, es hat am Endlichen eine Grenze, es ist das, was das Endliche nicht ist, hat ein Drüben und ist so ein Endliches, Begrenztes. Wir haben so statt des Höchsten ein Endliches. Wir haben nicht das, was wir wollen, wir haben nur ein Endliches an diesem Unendlichen. Oder sagt man auf der andern Seite, daß das Unendliche nicht begrenzt wird, so wird das Endliche auch nicht begrenzt; wird es nicht begrenzt, so ist es nicht vom Unendlichen verschieden, sondern fließt mit ihm zusammen, ist identisch mit ihm in der Unendlichkeit, wie vorher in der Endlichkeit. Dieß ist die abstracte Natur dieses Gegensatzes. Wir müssen dieß im Bewußtseyn behalten, dieß festzuhalten ist von durchgängiger Wichtigkeit in Rücksicht aller Formen des reflectirenden Bewußtseyns und der Philosophie. Eben in der absoluten Entgegensetzung verschwindet der Gegensatz selbst, beide Seiten des Verhältnisses verschwinden zu

leeren Momenten und das, was ist und bleibt, ist die Einheit beider, worin sie aufgehoben sind.

Das Endliche concreter gefaßt ist Ich, und das Unendliche ist zuerst das Jenseits dieses Endlichen, das Negative desselben, als das Negative des Negativen ist das Unendliche aber das Affirmative. Auf die Seite des Unendlichen fällt somit die Affirmation, das Seyende, das Jenseits des Ich, meines Selbstbewußtseyns, meines Bewußtseyns als Können, als Wollen. Aber es ist bemerkt worden, daß es das Ich selbst ist, welches hier bestimmt hat zunächst das Jenseits als das Affirmative, diesem ist aber entgegengesetzt jenes Ich, welches wir vorher als das Affirmative bestimmt haben, ich bin unmittelbar, ich bin eins mit mir selbst.

Wenn das Bewußtseyn sich als endlich bestimmt und jenseits das Unendliche ist, so macht dieß Ich dieselbe Reflexion, die wir gemacht haben, daß jenes Unendliche nur ein verschwindendes ist, nur ein von mir gesetzter Gedanke. Ich bin der, welcher jenes Jenseits producirt und mich dadurch als endlich bestimmt, beides ist mein Product, verschwindend sind sie in mir, ich bin der Herr und Meister dieser Bestimmung und so ist das zweite gesetzt, daß ich das jenseits gelegte Affirmative bin, ich bin die Negation der Negation, ich bin es, in welchem der Gegensatz verschwindet, ich die Reflexion, sie zu nichte zu machen. Das Ich richtet so durch seine eigne Reflexion jene sich auflösenden Gegensätze zu Grunde.

$\gamma\gamma$. Die absolute Behauptung des Endlichen in der Reflexion.

Hier stehen wir nun auf diesem Punkt und wollen sehen, wie es dem Endlichen geschieht, ob wirklich, real von ihm loszukommen ist und es sein Recht erhält, nämlich wahrhaft aufgehoben zu werden, sich zu verunendlichen, oder ob es in seiner Endlichkeit stehen bleibt und nur die Form des

Unendlichen dadurch erhält, daß das Unendliche ihm gegenüber ein Endliches ist. Es scheint hier der Fall zu seyn, daß die Reflexion das Richtige nicht stehen lassen will, und als wolle das Selbstbewußtseyn Ernst machen mit seiner Endlichkeit und sich ihrer wahrhaft entäußern. Aber das ist gerade, was hier nicht geschieht, sondern nur Schein ist; vielmehr geschieht hier, daß das Endliche sich erhält, ich mich an mir halte, meine Richtigkeit nicht aufgebe, aber mich darin zum Unendlichen mache, zum wirksamen bethätigenden Unendlichen. Was wir also haben, ist, daß das endliche Ich, indem es das Setzen eines Unendlichen jenseits seiner ist, das Unendliche selbst als ein Endliches gesetzt hat und darin mit sich als dem gleichfalls Endlichen identisch ist und nun als identisch mit dem Unendlichen sich zum Unendlichen wird. Es ist dies die höchste Spitze der Subjectivität, die an sich festhält, die Endlichkeit, die bleibt und sich darin zum Unendlichen macht, die unendliche Subjectivität, die mit allem Inhalt fertig wird, aber diese Subjectivität selbst, diese Spitze der Endlichkeit erhält sich noch, aller Inhalt ist darin verflüchtigt und vereitelt, es ist aber nur diese Eitelkeit, die nicht verschwindet. Diese Spitze hat den Schein, Verzicht zu leisten auf das Endliche; aber sie ist es, worin die Endlichkeit als solche sich noch behauptet. Näher ist das abstracte Selbstbewußtseyn, das reine Denken als die absolute Macht der Negativität, mit allem fertig zu werden, aber die Macht, die sich als dieß Ich noch erhält, indem sie die ganze Endlichkeit aufgiebt und dies Endliche als die Unendlichkeit, als das allgemeine Affirmative ausspricht. Der Mangel ist der der Objectivität. Bei der wahrhaften Verzichtleistung kommt es darauf an, ob diese Spitze noch einen Gegenstand hat.

Der betrachtete Standpunkt ist die Reflexion in ihrer Vollendung, die abstracte Subjectivität, das Ich, das absolut idealisirende, als für welches aller Unterschied, Bestimmung, Inhalt aufgehoben und als ein nur durch es gesetzter

ist. Das Bestimmende bin Ich und nur Ich und bin es als dieses Einzelne, als das unmittelbare Selbst, als Ich, der ich unmittelbar bin.

Ich bin in allem Inhalt die unmittelbare Beziehung auf mich d. i. Seyn und bin es als Einzelheit, als die Beziehung der Negativität auf sich selbst. Das von mir Gesetzte ist als von mir unterschieden gesetzt — das Negative und so als negirt, als nur gesetzt. Ich bin somit die unmittelbare Negativität. So bin Ich, dieser ausschließende, wie ich unmittelbar bin d. h. nach meinen Gefühlen, Meinungen, nach der Willkür und Zufälligkeit meiner Empfindung und meines Wollens, das Affirmative überhaupt, gut. Aller objective Inhalt, Gesetz, Wahrheit, Pflicht, verschwindet für mich, ich anerkenne Nichts, nichts Objectives, keine Wahrheit; Gott, das Unendliche ist mir ein Jenseits, abgehalten von mir. Ich allein bin das Positive und kein Inhalt gilt an und für sich, er hat keine Affirmation mehr an sich selbst, sondern nur insofern ich ihn setze; das Wahre und das Gute ist nur mein Ueberzeugtseyn, und dazu, daß etwas gut ist, gehört nur dieß mein Ueberzeugtseyn, diese meine Anerkennung. In dieser Idealität aller Bestimmungen bin ich allein das Reale. Dieser Standpunkt giebt sich nun zunächst an als den der Demuth, und diese seine Demuth besteht darin, daß das Ich das Unendliche, das Wissen und Erkennen Gottes von sich ausschließt, Verzicht darauf leistet und sich als Endliches dagegen bestimmt. Aber diese Demuth widerlegt sich damit selbst, ist vielmehr Hochmuth, denn ich schließe eben das Wahre von mir aus, so daß ich als dieser im Diesseits allein das Affirmative und das an und für sich Seyende bin, wogegen alles Andere verschwindet. Die wahre Demuth thut vielmehr auf sich, auf Diesen als das Affirmative Verzicht und anerkennt nur das Wahre und An- und Fürsichseyende als das Affirmative. Hingegen jene falsche De-

muth macht, indem sie das Endliche als das Negative, Beschränkte anerkennt, dasselbe zugleich zum einzigen Affirmativen, Unendlichen und Absoluten: Ich, Dieser, bin allein das einzige Wesenhafte, d. h. Ich, dieß Endliche, bin das Unendliche. Das Unendliche als Jenseitiges ausgesprochen ist nur durch mich gesetzt. In dieser Bestimmung ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen enthalten, aber eine solche Einheit, worin das Endliche nicht untergegangen, sondern das Feste, Absolute, Perennirende geworden ist. Dadurch, daß diese Einheit durch das endliche Ich gesetzt ist, wird sie selbst zur endlichen Einheit. Das Ich heuchelt demüthig, während es vor Stolz der Eitelkeit und der Nichtigkeit sich nicht zu lassen weiß. Andrerseits, indem das Wissen von einem Höhern wegfällt und nur die subjective Rührung, das Belieben übrig bleibt, so verbindet die Einzelnen nichts objectiv Gemeinsames und bei der beliebigen Verschiedenheit ihres Gefühls sind sie feindselig mit Haß und Verachtung gegen einander gerichtet.

Diese Version des Standpunktes in der äußersten, inhaltsleeren Spitze der sich als absolut setzenden endlichen Subjectivität macht das Schwierige für die Auffassung dieses Standpunktes aus.

Die erste Schwierigkeit desselben ist, daß er ein solches Abstractum ist, die zweite ist die Annäherung desselben an den philosophischen Begriff. Er grenzt an den philosophischen Standpunkt, denn er ist der höchste der Reflexion. Er enthält Ausdrücke, die oberflächlich angesehen dieselben scheinen, die die Philosophie hat. Er enthält die Idealität, Negativität, die Subjectivität, und dieses alles ist, für sich betrachtet, ein wahres und wesentliches Moment der Freiheit und der Idee. Ferner enthält er die Einheit des Endlichen und Unendlichen; dieß muß auch von der Idee gesagt werden. Allerdings ist es die Subjectivität, welche aus sich selbst alle Objectivität entwickelt und somit als Form sich zum Inhalt umsetzt, und erst wahre

Form durch ihren wahren Inhalt wird. Dessenungeachtet aber ist, was so als das Nächste erscheint, sich das Entfernteste. Diese Idealität, dieß Feuer, in dem alle Bestimmungen sich aufzehren, ist auf diesem Standpunkte noch unvollendete Negativität; ich als unmittelbar, Dieser, bin die einzige Realität, alle übrigen Bestimmungen sind ideell gesetzt, verbrannt, nur ich erhalte mich und alle Bestimmungen gelten, wenn Ich will. Nur die Bestimmung meiner selbst und daß Alles nur durch mich gesetzt ist, ist, gilt. Die Idealität ist nicht durchgeführt, diese letzte Spitze enthält noch das, was negirt werden muß, daß ich als Dieser nicht Wahrheit, Realität habe. Ich allein bin selbst noch positiv, da doch alles nur durch Negation soll affirmativ werden. Der Standpunkt widerspricht sich so selbst. Er setzt die Idealität als Princip, und das die Idealität vollführende ist selbst nicht ideal.

Die Einheit des Endlichen und Unendlichen, die in der Reflexion gesetzt ist, ist allerdings eine Definition der Idee, aber so, daß das Unendliche das Setzen seiner als des Endlichen ist, während das Endliche das Endliche seiner selbst und durch diese Aufgehobenheit die Negation seiner Negation, und somit das Unendliche, dieß Unendliche aber nur als Setzen seiner in sich selbst als des Endlichen und das Aufheben dieser Endlichkeit als solcher ist. Auf dem subjectiven Standpunkt hingegen ist diese Einheit noch in die Einseitigkeit gesetzt, daß sie vom Endlichen selbst gesetzt, noch unter der Bestimmung des Endlichen ist, ich, dieser Endliche, bin das Unendliche. Somit ist diese Unendlichkeit selbst die Endlichkeit. Von dieser Affirmation, von diesem Unendlichen ist noch zu trennen diese Einzelnheit meines endlichen Seyns, meine unmittelbare Ichheit. Die Reflexion ist selbst das Trennende, sie versäumt aber hier ihr Geschäft des Trennens und Unterscheidens und kommt zur Einheit, die aber nur endliche Einheit ist. Sie unterläßt es hier, von dem Unendlichen und Affirmativen

die unmittelbare Einzelnheit des Ich, des Diesen abzutrennen, und statt das für sich haltungslose Einzelne in die Allgemeinheit zu versenken und die Affirmation in ihrer absoluten Allgemeinheit aufzufassen, in welcher sie das Einzelne in sich schließt, faßt sie die Einzelnheit selbst unmittelbar als das Allgemeine. Dieß ist der Mangel dieses Standpunktes. Die Gegensätze können nur beurtheilt werden, wenn man sie auf den letzten Gedanken zurückführt.

Es ist der Standpunkt unsrer Zeit, und die Philosophie tritt damit in ein eigenthümliches Verhältniß. Wenn man diesen Standpunkt mit der frühern Religiosität vergleicht, so bemerkt man leicht, daß früher dieß religiöse Bewußtseyn einen an und für sich seyenden Inhalt hatte, einen Inhalt, der die Natur Gottes beschrieb. Es war der Standpunkt der Wahrheit und der Würde. Die höchste Pflicht war, Gott zu erkennen, ihn im Geist und in der Wahrheit anzubeten, und an das Fürwahrhalten, Wissen von diesem Inhalt war Seligkeit oder Verdammniß, absoluter Werth oder Unwerth des Menschen geknüpft. Jetzt ist das Höchste, nicht von der Wahrheit, nicht von Gott zu wissen, und damit weiß man auch nicht, was Recht und Pflicht ist. Aller objective Inhalt hat sich zu dieser reinen, formellen Subjectivität verflüchtigt. In diesem Standpunkt liegt ausdrücklich entwickelt, daß ich von Natur gut bin; nicht durch mich oder durch mein Wollen bin ich es, sondern darin, daß ich bewußtlos bin, bin ich gut. Die entgegengesetzte Einsicht enthält vielmehr: ich bin nur gut durch meine selbstbewußte, geistige Thätigkeit, Freiheit; nicht ursprünglich durch die Natur ist es, daß ich gut bin, sondern es muß in meinem Bewußtseyn hervorgehen, es gehört meiner geistigen Welt an; die Gnade Gottes hat da ihr Werk; aber mein Dabeiseyn als Bewußtseyn und als mein Wollen gehört auch nothwendig mit dazu. Jetzt ist das Gutseyn meine Willkür, denn alles ist durch mich gesetzt.

Bei diesem merkwürdigen Gegensatz in der religiösen Ansicht müssen wir eine ungeheure Revolution in der christlichen Welt erkennen: es ist ein ganz anderes Selbstbewußtseyn über das Wahre eingetreten. Alle Pflicht, alles Recht hängt von dem innersten Bewußtseyn, dem Standpunkt des religiösen Selbstbewußtseyns, der Wurzel des Geistes ab, und diese ist das Fundament aller Wirklichkeit. Doch hat sie nur Wahrheit, wenn sie die Form für den objectiven Inhalt ist. Auf jenem inhaltslosen Standpunkt hingegen ist gar keine Religion möglich, denn ich bin das Affirmative, während die an und für sich seyende Idee in der Religion schlechthin durch sich, und nicht durch mich, gesetzt seyn muß: es kann also hier keine Religion seyn, so wenig als auf dem Standpunkt des sinnlichen Bewußtseyns.

Die Philosophie ist in dieser Rücksicht etwas Besonderes. Ist die allgemeine Bildung in das Bewußtseyn gesetzt, so ist die Philosophie ein Geschäft, eine Weise der Ansicht, die außerhalb der Gemeine ist, ein Geschäft, das einen besonderen Ort hat, und so ist auch Religionsphilosophie, nach der Zeitansicht, etwas, was nicht in der Gemeine Bedeutung haben kann, und sie hat vielmehr Opposition, Feindseligkeit von allen Seiten zu erwarten.

War nun das erste Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen das natürliche und unwahre, weil die Menge und Vielheit der Besonderheit der Allgemeinheit gegenüber festgehalten wurde, sehen wir ferner als das zweite Verhältniß das in der Reflexion, wo die Endlichkeit in der ganz vollendeten Abstraction des reinen Denkens liegt, das sich nicht wirklich als allgemeines faßt, sondern als Ich, als Dieser bleibt, so ist jenes Verhältniß zu betrachten, wie es sich in der Vernunft offenbart.

γ. Die vernünftige Betrachtung der Endlichkeit.

Dieser Standpunkt ist zunächst so zu betrachten, wie er im Verhältniß steht mit der Form der Reflexion in ihrer

höchsten Spitze. Der Uebergang von diesem Standpunkt muß seiner Natur nach dialektisch seyn und gemacht werden; dieß gehört jedoch der Logik an; wir wollen so verfahren, daß wir ihn auf concrete Weise darstellen und in Ansehung der Nothwendigkeit des Uebergangs nur an die eigne Consequenz dieses Standpunktes appelliren. Er sagt, ich als endlich bin ein Nichtiges, welches aufzuheben ist; aber diese Aufhebung ist doch wohl nicht vollbracht, wenn diese unmittelbare Einzelnheit zugleich bleibt und so bleibt, daß nur dieß Ich das Affirmative wird, wie es der Standpunkt der Reflexion angiebt. Das Endliche, das sich zum Unendlichen steigert, ist nur abstracte Identität, leer in sich selbst, die höchste Form der Unwahrheit, die Lüge und das Böse. Es muß daher ein Standpunkt aufgezeigt werden, wo das Ich in dieser Einzelnheit in der That und Wirklichkeit Verzicht auf sich thut. Ich muß die in der That aufgehobene particulare Subjectivität seyn; so muß ein Objectives von mir anerkannt seyn, welches in der That für mich als Wahres gilt, welches anerkannt ist als das Affirmative, für mich gesetzt, in welchem ich als dieses Ich negirt bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten ist. Die Freiheit der Reflexion ist eine solche, die nichts in sich entstehen läßt und da sie doch entstehen lassen muß, in diesem Setzen ohne Gesetz und Ordnung verfährt, d. h. nichts Objectives entstehen läßt. Soll wirklich ein Objectives anerkannt werden, so gehört dazu, daß ich als Allgemeines bestimmt werde, mich erhalte, mir nur gelte als Allgemeines. Dieß ist nun nichts Anderes als der Standpunkt der denkenden Vernunft, und die Religion selbst ist dieß Thun, diese Thätigkeit der denkenden Vernunft, und des vernünftig Denkenden: sich, als Einzelner, als das Allgemeine zu setzen, und sich als Einzelner aufhebend, sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. Philosophie ist ebenso denkende Vernunft, nur daß bei ihr dieß Thun, welches Religion ist, in der Form des

Denkens erscheint, während die Religion als so zu sagen unbefangen denkende Vernunft in der Weise der Vorstellung stehen bleibt.

Von diesem Standpunkt sind nun die allgemeinen Bestimmungen, die näheren Gedankenbestimmungen aufzuweisen.

Zuerst ist gesagt, die Subjectivität giebt ihr Einzelnes auf im Object, ein Objectives überhaupt anerkennend. Dieß Object kann nichts Sinnliches seyn, vom sinnlichen Gegenstand weiß ich, da ist mir die Sache das Bestehende, aber darin ist meine Freiheit noch nicht; die Unwahrheit des sinnlichen Bewußtseyns müssen wir hier voraussetzen. Die nothwendige Bestimmung ist, daß dieß Objective als Wahrhaftes, Affirmatives in der Bestimmung des Allgemeinen ist, in diesem Anerkennen eines Objects, eines Allgemeinen thue ich Verzicht auf meine Endlichkeit, auf mich als diesen. Mir gilt das Allgemeine, ein solches wäre nicht, wenn ich als dieser erhalten bin. Dieß ist auch in dem unmittelbaren Wissen von Gott vorhanden, ich weiß von dem objectiv Allgemeinen, das an und für sich ist, aber weil es nur unmittelbares Verhalten ist und die Reflexion noch nicht eintritt, so ist dieß Allgemeine, dieß Object des Allgemeinen, selbst nur ein Subjectives, dem die an und für sich seyende Objectivität fehlt. Die letzte Reflexion ist denn nur, daß diese Bestimmungen nur ins Gefühl gelegt, in dem subjectiven Bewußtseyn eingeschlossen sind, das auf sich nach seiner unmittelbaren Particularität noch nicht Verzicht geleistet hat, so daß diese Bestimmung des objectiv Allgemeinen als solchen noch nicht hinreichend ist. Es gehört vielmehr dazu, daß das abstract Allgemeine auch einen Inhalt, Bestimmungen in sich hat; so ist es erst für mich als an und für sich seyend vorhanden; wenn es leer ist, so ist die Bestimmtheit nur eine gemeinte, sie fällt auf mich, mir bleibt aller Inhalt, alle Thätigkeit, alle Lebendigkeit, das Bestimmen und Objectiviren ist nur das Meinige, ich habe nur einen todten, leeren Gott,

ein sogenanntes höchstes Wesen, und diese Leerheit, diese Vorstellung bleibt nur subjectiv, bringt es nicht zur wahrhaften Objectivität. Auf diesem letzteren Standpunkt findet nur Gewißheit, aber keine Wahrheit statt und ich kann dabei noch ganz als Dieses, Endliches bestimmt bleiben. Die Objectivität ist dann nur Schein.

Nicht bloß für die Philosophie ist der Gegenstand inhaltsvoll, sondern dieß ist ein Gemeinsames der Philosophie und Religion, ein Unterschied in der Ansicht beider ist hier noch nicht vorhanden.

Hieran knüpft sich die Frage: wie ist das Subject darin bestimmt? Dasselbe ist in Beziehung auf den anerkannten Gegenstand denkend bestimmt. Thätigkeit des Allgemeinen ist das Denken, ein Allgemeines zum Gegenstand habend, hier soll das Allgemeine seyn das schlechthin absolut Allgemeine; die Beziehung auf solchen Gegenstand ist deshalb das Denken des Subjects, der Gegenstand ist das Wesen, das Seyende für das Subject. Der Gedanke ist nicht bloß subjectiv, sondern auch objectiv.

Bei dem Gedanken über die Sache, reflectirend, bin ich subjectiv, habe meine Gedanken darüber; die Sache denkend, den Gedanken derselben denkend, ist die Beziehung meiner als Besonderes gegen die Sache weggenommen, und ich verhalte mich objectiv; ich habe darin Verzicht gethan auf mich als diesen nach seiner Particularität und bin Allgemeines; dieß und denken, daß das Allgemeine mein Gegenstand ist, ist dasselbe; ich thue hier actualiter, realiter Verzicht auf mich. Das Wirken und Leben in der Objectivität ist das wahrhafte Bekenntniß der Endlichkeit, die reale Demuth.

Es kann bemerkt werden, daß wesentliche Bestimmung des Denkens ist, daß es vermittelnde Thätigkeit ist, vermittelte Allgemeinheit, die als Negation der Negation Affirmation ist. Es ist Vermittlung durch Aufhebung der Vermittlung. All-

gemeinheit, Substanz sind solche Gedanken, die nur sind durch Negation der Negation. So ist die Weise der Unmittelbarkeit darin enthalten, aber nicht mehr allein. So kommt der Ausdruck vor, wir wissen unmittelbar von Gott, Wissen ist die reine Thätigkeit und ist nur das Unreine, Unmittelbare negirend. Auf empirische Weise können wir von Gott wissen, dieser allgemeine Gegenstand ist so unmittelbar vor mir, ohne Beweise. Diese Unmittelbarkeit im empirischen Subject ist theils selbst Resultat vieler Vermittlungen, theils nur eine Seite dieser Thätigkeit. Ein schweres Klavierstück kann leicht gespielt werden, nachdem es oft wiederholt einzeln durchgegangen ist, es wird gespielt mit unmittelbarer Thätigkeit als Resultat so vieler vermittelnder Actionen. Dasselbe ist der Fall mit der Gewohnheit, die uns als zur zweiten Natur geworden. Das einfache Resultat der Entdeckung des Columbus ist Resultat vieler vorhergegangener, einzelner Thätigkeiten, Ueberlegungen.

Die Natur einer solchen Thätigkeit ist verschieden von der Erscheinung, so ist die Natur des Denkens diese Gleichheit mit sich selbst, diese reine Durchsichtigkeit der Thätigkeit, die in sich Negation des Negativen ist und das Resultat ist es, das sich zum Unmittelbaren macht, als Unmittelbares erscheint.

Ich bin also bestimmt in der Beziehung auf den Gegenstand als denkend, und zwar nicht bloß in der Philosophie, sondern auch in der affirmativen Religion, in der Andacht, die von denken und Gedachtem herkommt, ist Gott für mich. Dieß Denken des Allgemeinen ist dann eine bestimmte Weise wie ich bin, als rein Denkendes. Das Weitere ist, daß ich in der Andacht, in dieser Beziehung zur allgemeinen Substanz auf mich reflectirt bin, mich von diesem Gegenstand, ihn von mir unterscheide; denn ich habe mich aufzugeben: darin liegt das Bewußtseyn meiner und sofern ich nur Andacht habe als mich gegen Gott aufgebend, bin ich nur als Reflexion zugleich aus Gott in mich. Wie bin ich nun in dieser Rücksicht

bestimmt, Ich, das wieder erscheint? Hier bin ich als Endliches bestimmt auf wahrhafte Weise, endlich als unterschieden von diesem Gegenstand, als das Particulare gegen das Allgemeine, als das Accidentelle an dieser Substanz, als ein Moment, als ein Unterschied bestimmt, das zugleich nicht für sich ist, sondern das auf sich Verzicht geleistet hat und sich als endlich weiß. So also bleibe ich im Bewußtseyn meiner selbst und dieß kommt daher, daß der allgemeine Gegenstand jetzt an sich selbst Gedanke ist und den Inhalt hat in sich, in sich bewegende Substanz und als innerer Proceß, in dem er seinen Inhalt erzeugt, nicht leer, sondern absolute Erfüllung ist; alle Besonderheit gehört ihm an, als Allgemeines ist es gegen mich übergreifend und so schaue ich mich an als endlich, daß ich bin ein Moment in diesem Leben, als das, welches sein besonderes Seyn, sein Bestehen nur hat in dieser Substanz und in ihren wesentlichen Momenten. So bin ich nicht nur an sich, sondern auch actualiter als endlich gesetzt. Eben darum behalte ich mich nicht als Unmittelbares, als Affirmatives.

Betrachteten wir nun bisher in concreter Weise das Verhältniß des Ich zur allgemeinen Substanz, so hätten wir noch das abstracte Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen überhaupt zu betrachten.

In der Reflexion steht das Endliche dem Unendlichen nur so gegenüber, daß das Endliche verdoppelt ist. Das Wahre ist die untrennbare Einheit beider. Es ist dieß das, was wir eben in concreterer Form als Verhältniß des subjectiven Ich zum Allgemeinen betrachtet haben. Das Endliche ist nur wesentliches Moment des Unendlichen, das Unendliche ist die absolute Negativität, d. h. Affirmation, die aber Vermittlung in sich selbst ist. Die einfache Einheit, Identität und abstracte Affirmation des Unendlichen ist an sich keine Wahrheit, sondern es ist ihm wesentlich, sich in sich zu diri-

miren, es ist darin erstens die Affirmation, dann zweitens die Unterscheidung, und drittens tritt die Affirmation als Negation der Negation, und so erst als das Wahre hervor. Der Standpunkt des Endlichen ist ebensowenig das Wahre, sondern es muß sich aufheben und dies Negiren ist erst das Wahre. Das Endliche also ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen: Gott ist es selbst, der sich verendlicht, Bestimmungen in sich setzt. Dies nun könnte uns zunächst ungöttlich scheinen: aber wir haben es auch in den gewöhnlichen Vorstellungen von Gott schon; denn wir sind gewohnt, an ihn als Schöpfer der Welt zu glauben. Gott erschafft eine Welt; Gott bestimmt; außer ihm ist nichts zu bestimmen da; er bestimmt sich, indem er sich denkt, setzt sich ein Anderes gegenüber, er und eine Welt sind zwei. Gott schafft die Welt aus Nichts, d. h. außer der Welt ist nichts Aeußerliches da: denn sie ist die Aeußerlichkeit selbst. Nur Gott ist; Gott aber nur durch Vermittlung seiner mit sich; er will das Endliche; er setzt es sich als ein Anderes und wird dadurch selbst zu einem Anderen seiner, zu einem Endlichen; denn er hat ein Anderes sich gegenüber. Dieß Andersseyn aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst. Er ist so das Endliche gegen Endliches; das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, in der er sich selbst hat. Das Schaffen ist die Thätigkeit, darin liegt der Unterschied und darin das Moment des Endlichen, doch dieß Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder aufheben. Denn es ist Gottes; es ist sein Anderes, und ist dennoch in der Bestimmung des Anderen Gottes. Es ist das Andere und nicht Andere; es löst sich selbst auf; es ist nicht es selbst, sondern ein Anderes; es richtet sich zu Grunde. Dadurch aber ist das Andersseyn ganz in Gott verschwunden, und Gott erkennt darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich sich selbst erhält.

Nach dieser Betrachtung sind wohl zu unterscheiden die

zwei Unendlichkeiten, die wahre und die bloß schlechte des Verstandes. So ist denn das Endliche Moment des göttlichen Lebens.

c. Uebergang zum speculativen Begriff der Religion.

Für die entwickelte vernünftige Betrachtung des Endlichen gelten nicht mehr die einfachen Formen eines Satzes. Gott ist unendlich, Ich endlich, dieß sind falsche, schlechte Ausdrücke, Formen, die dem nicht angemessen sind, was die Idee ist, was die Natur der Sache ist. Das Endliche ist nicht das Seyende, eben so ist das Unendliche nicht fest; diese Bestimmungen sind nur Momente des Processes. Gott ist ebenso auch als Endliches und das Ich ebenso als Unendliches. Das ist, welches in solchen Sätzen als ein Feststehendes betrachtet wird, hat, in seiner Wahrheit gefaßt, keinen andern Sinn als nur den der Thätigkeit, Lebendigkeit und Geistigkeit.

Auch Prädicate reichen zur Bestimmung nicht aus, am wenigsten einseitige und nur vorübergehende. Sondern, was wahr und die Idee ist, ist durchaus nur als die Bewegung. So ist Gott diese Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebendiger Gott. Aber dies Bestehen der Endlichkeit muß nicht festgehalten, sondern aufgehoben werden: Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.

Die Alten haben besonders diese Abstractionen gehabt, es sind Erzeugnisse des Beginnens des reflectirenden abstracten Denkens. Plato hat indessen schon das Unendliche als das Schlechte anerkannt und das Bestimmte als das Höhere, die sich in sich begrenzende Grenze für höher als das Unbegrenzte. Das Wahre ist die Einheit des Unendlichen, in der das Endliche enthalten.

Das Resultat ist, daß wir uns von dem Schreckbild des

Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen losmachen müssen. Gegen das Verhalten, von Gott wissen zu wollen und eine positive Beziehung zu ihm zu haben, läßt man das Schreckbild los, daß dieß eine Anmaßung sey, und spricht dagegen mit vieler Salbung und Erbauung und mit verdrießlicher Demuth; diese Anmaßung kommt aber allerdings der Philosophie, wie der Religion zu. Es ist auf diesem Standpunkt gleichgültig, ob ich den Inhalt, Gott, denkend erkenne, oder ihn auf Autorität, oder mit dem Herzen, mit innerer Erleuchtung oder wie es sonst sey für wahr halte; gegen alles dieß wird das Schreckbild der Anmaßung, Gott erkennen, durch Endliches Unendliches erfassen zu wollen, aufgestellt. Dieses Gegensatzes müssen wir uns ganz entschlagen, und zwar durch die Einsicht, was für eine Bewandniß es damit hat.

Wer dieses Phantoms sich nicht entschlägt, der versenkt sich in die Eitelkeit: denn er setzt das Göttliche als die Ohnmacht, zu sich selbst kommen zu können, während er seine eigne Subjectivität festhält und aus dieser die Ohnmächtigkeit seines Erkennens versichert. Dieß ist dann erst recht die subjective Unwahrheit, die Heuchelei, die das Endliche sich behält, die Eitelkeit des Endlichen eingesteht, aber dieß zugestandene, bekannte Eitele doch beibehält und zum Absoluten macht und damit vom Erkennen und von der inhaltsvollen objectiven Religion und Religiosität abhält und sie vernichtet oder nicht aufkommen läßt.

Dieser Eitelkeit der sich erhaltenden Subjectivität, diesem Ich, sind wir entgangen, uns in die Sache versenkend, es wird Ernst mit der Eitelkeit gemacht. Dieß ist eine Folge in Rücksicht auf unser Thun in der Wissenschaft.

Das negative Verhältniß des Bewußtseyns zum Absoluten stützt man auf die Beobachtung. Für das Bewußtseyn sey nur Endliches, das Unendliche dagegen sey nur bestimmungslos (an sich damit, wie wir gesehen haben, nur subjectiv) und

das Bewußtseyn habe nur ein negatives Verhältniß zu demselben. Weil sich, sagt man nun, in der Beobachtung nur solches Verhältniß finde, so sey es unmöglich, vom Absoluten, von der Wahrheit zu wissen. Ueber diese Wendung ist noch einiges zu bemerken.

Nimmt man Möglichkeit und Unmöglichkeit überhaupt, insofern sie einen bestimmten Sinn haben, so betreffen beide das Innere, den Begriff eines Gegenstandes, das, was er an sich ist, sie müssen also durch die Natur des Begriffs selbst entschieden werden. Auf dem Standpunkt des Bewußtseyns als beobachtenden, auf diesem Standpunkt des Beobachtens kann aber nicht von dem Inneren, dem Begriff gesprochen werden, denn er thut Verzicht darauf, das zu erkennen, was das Innere anbetrifft, er hat nur das vor sich, was in das äußere Bewußtseyn als solches fällt. Möglichkeit und Unmöglichkeit fallen also nicht in diese Sphäre.

Aber dieser Standpunkt giebt vor, daß eben, was ist, d. h. was in dieses wahrnehmende Bewußtseyn fällt, das sey, was den Maaßstab der Möglichkeit und daraus den Begriff dafür abgebe; unmöglich sey das, was wider die Erfahrung gehe.

Hiegegen ist zu bemerken, daß dieses Beobachten sich willkürlich auf die Sphäre des endlichen Bewußtseyns beschränkt. Es giebt aber noch andere Sphären, die beobachtet werden können, nicht bloß diese, deren Inhalt nur Endliches gegen Endliches ist, sondern solche, wo das Göttliche als an und für sich seyendes im Bewußtseyn ist. Das affirmative Bewußtseyn des Absoluten, in Form der unbefangenen Religiosität, der Andacht, oder in Form der philosophischen Erkenntniß kann auch beobachtet werden und giebt ein ganz anderes Resultat als der Standpunkt des endlichen Bewußtseyns, das beobachtende Subject mag nun diese höheren Formen des Bewußtseyns an Anderen oder an ihm selbst beobachten. Denn bei der Verkehrtheit jenes Standpunktes kann es wohl seyn, daß die

religiöse Empfindung affirmativer und gehaltvoller ist, als das Bewußtseyn, es kann im Herzen mehr seyn, als im Bewußtseyn, insofern es bestimmtes, erkennendes, beobachtendes Bewußtseyn ist, beides kann unterschieden seyn. Es kommt nur darauf an, an dem Bewußtseyn das Erkennen auszugleichen mit demjenigen, was ich als Geist an und für mich selbst bin.

Die Ueberzeugung aber, daß der Geist nur ein negatives Verhältniß zu Gott habe, ruinirt, verderbt die Empfindung, die Andacht, das religiöse Verhalten, denn Denken ist die Quelle, der Boden, auf dem das Allgemeine überhaupt, Gott ist, das Allgemeine ist im Denken und für das Denken. Nur der Geist in seiner Freiheit, d. h. als denkend, hat den Inhalt der göttlichen Wahrheit und liefert ihn der Empfindung; sein Inhalt ist der Gehalt der Empfindung in Rücksicht auf alle wahre Andacht und Frömmigkeit. Wenn man im denkenden Bewußtseyn das festhält, daß kein affirmatives Verhältniß zu Gott sey, so geht damit der Empfindung aller Inhalt aus; wie jene Sphäre sich selbst leer macht, so ist auch die Empfindung hohl, wie ich nicht sehen kann ohne äußeres Licht. Wenn der Inhalt auf diesem Boden negirt, vertrieben wird, so ist das nicht mehr vorhanden, was die wahre Bestimmung der Empfindung abgeben kann. Wenn daher einer Seits zugegeben werden muß, daß in der Andacht mehr seyn kann als im religiösen Bewußtseyn, so ist es andrer Seits Willkür oder Ungeschicklichkeit, daß das, was in ihm selbst oder bei anderen vorhanden ist, nicht beobachtet wird. Eigentlich aber ist diese Willkür, diese Ungeschicklichkeit hier nicht erst eintretend, sondern wenn nur beobachtet werden soll, so ist damit die Beobachtung auf das Feld der Endlichkeit beschränkt; denn beobachten heißt, sich zu einem Aeußerlichen verhalten, was darin äußerlich bleiben soll. Dieß ist nur insofern gesetzt, als es sich selbst äußerlich ist, das ist das Endliche. Wenn man also auf solchem Standpunkt steht, so hat man auch nur solches vor

sich, was dieses Standpunktes werth und demselben angemessen ist.

Will die Beobachtung das Unendliche, seiner wahren Natur nach, beobachten, so muß sie selbst unendliche, d. h. nicht mehr Beobachtung der Sache, sondern die Sache selbst seyn. Auch das speculative Denken kann man beobachten, aber es ist nur für den Denkenden selbst; ebenso ist die Frömmigkeit nur für den Frommen, d. h. der zugleich das ist, was er beobachtet. Hier ist es der Fall, daß gar nicht bloß beobachtet wird, sondern der Beobachter ist zu dem Gegenstand in einem Verhältniß, so, daß das Beobachten nicht rein ein äußeres ist; er ist nicht rein Beobachter, nicht bloß in einem negativen Verhältniß zu dem, was er beobachtet.

Es folgt hieraus, daß, um den Boden der Religion zu finden, wir das Verhältniß des Beobachtens aufgeben müssen; diesen empirischen Standpunkt müssen wir verlassen, eben deswegen, weil er nur dieser ist und weil er sich, wie wir sahen, durch sich selbst aufgehoben hat. Die Reflexion hat zwar das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, dieß ist jedoch selbst nur als eine Negation gesetzt. Sie geht zwar fort bis zur Forderung, das Endliche als Unendliches zu setzen, aber es ist gezeigt worden, daß diese Forderung nur in Beziehung auf das Affirmative seyn muß, d. h. in der Beobachtung ist das Endliche zum Unendlichen gemacht und doch als Endliches geblieben und festgehalten. Und zugleich ist doch die Forderung des Aufhebens des Endlichen vorhanden.

Nachdem sich uns nun aber das Endliche und der Standpunkt der Reflexion aufgehoben hat, sind wir zu dem Standpunkt der unendlichen Beobachtung und des speculativen Begriffs gelangt, d. h. zu der Sphäre, in welcher sich uns der wahrhafte Begriff der Religion aufschließen wird.

3. Der speculative Begriff der Religion.

Die Vernunft ist der Boden, auf dem die Religion allein

zu Hause seyn kann. Die Grundbestimmung ist das affirmative Verhalten des Bewußtseyns, welches nur ist als Negation der Negation, als das Sichaufheben der Bestimmungen des Gegensatzes, die von der Reflexion als beharrend genommen werden. Der Boden der Religion ist insofern dieß Vernünftige und näher das Speculative. Die Religion ist aber nicht nur so ein Abstractes, ein affirmatives Verhalten, wie es eben bestimmt ist, zum Allgemeinen; wäre sie nur so, würde aller weitere Inhalt außer ihr sich befinden, von Außen hereinkommen, wäre er dann in der Wirklichkeit, so müßte es noch andere Wirklichkeit außer der Religion geben.

Der Standpunkt der Religion ist dieser, daß das Wahre, zu dem das Bewußtseyn sich verhält, allen Inhalt in sich hat, und dieß Verhalten ist damit selbst sein Höchstes, sein absoluter Standpunkt.

Die Reflexion ist die Thätigkeit, die Gegensätze festzustellen und von dem einen zum andern zu gehen, ohne aber ihre Verbindung und durchdringende Einheit zu Stande zu bringen. Der Boden dagegen der Religion ist das absolute Bewußtseyn, so, daß Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und Wirklichkeit selbst ist. Solchem Gegenstand ist das bloße Reflectiren nicht angemessen.

Wenn wir bisher den Ausdruck Bewußtseyn gebraucht haben, so drückt dieß nur die Seite der Erscheinung des Geistes aus, das wesentliche Verhältniß des Wissens und seines Gegenstandes. Ich bin so als Verhältniß bestimmt, der Geist ist aber wesentlich dieß, nicht bloß im Verhältniß zu seyn; in das Bewußtseyn fällt das Endliche, das Object bleibt darin selbständig stehen. Der Geist ist nicht nur ein solches Wissen, wo das Seyn des Gegenstandes vom Wissen selbst getrennt ist, nicht nur in der Weise des Verhältnisses, nicht bloß Form des Bewußtseyns. Von diesem Verhältniß abstrahirend, sprechen wir vom Geist und das Bewußtseyn fällt dann als

Moment in das Seyn des Geistes; wir haben damit ein affirmatives Verhältniß des Geistes zum absoluten Geist. Erst diese Identität, daß das Wissen in seinem Object sich für sich setzt, ist der Geist, die Vernunft, die als gegenständlich für sich selbst ist. Die Religion also ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Nur so ist der Geist als der wissende das Gewußte. Dieß ist nicht bloß ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes. Hierin fällt sein Bewußtseyn, das vorher als Verhältniß bestimmt war. Das Bewußtseyn, als solches, ist das endliche Bewußtseyn, das Wissen von einem Andern als dem Ich. Die Religion ist auch Bewußtseyn, und hat somit das endliche Bewußtseyn an ihr, aber als endliches aufgehoben: denn das Andere, wovon der absolute Geist weiß, ist er selbst und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß. Die Endlichkeit des Bewußtseyns tritt ein, indem sich der Geist an sich selbst unterscheidet; aber dieß endliche Bewußtseyn ist Moment des Geistes selbst, er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen, d. h. sich als endliches Bewußtseyn zu setzen. Dadurch aber ist er nur als durch das Bewußtseyn oder den endlichen Geist vermittelt, so, daß er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst.

Der absolute Geist in seinem Bewußtseyn ist Sich-wissen; weiß er Anderes, so hört er auf, absoluter Geist zu seyn. Auf diese Bestimmung wird hier behauptet, dieser Inhalt, den

zu Hause seyn kann. Die Grundbestimmung ist das affirmative Verhalten des Bewußtseyns, welches nur ist als Negation der Negation, als das Sichaufheben der Bestimmungen des Gegensatzes, die von der Reflexion als beharrend genommen werden. Der Boden der Religion ist insofern dieß Vernünftige und näher das Speculative. Die Religion ist aber nicht nur so ein Abstractes, ein affirmatives Verhalten, wie es eben bestimmt ist, zum Allgemeinen; wäre sie nur so, würde aller weitere Inhalt außer ihr sich befinden, von Außen hereinkommen, wäre er dann in der Wirklichkeit, so müßte es noch andere Wirklichkeit außer der Religion geben.

Der Standpunkt der Religion ist dieser, daß das Wahre, zu dem das Bewußtseyn sich verhält, allen Inhalt in sich hat, und dieß Verhalten ist damit selbst sein Höchstes, sein absoluter Standpunkt.

Die Reflexion ist die Thätigkeit, die Gegensätze festzustellen und von dem einen zum andern zu gehen, ohne aber ihre Verbindung und durchdringende Einheit zu Stande zu bringen. Der Boden dagegen der Religion ist das absolute Bewußtseyn, so, daß Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und Wirklichkeit selbst ist. Solchem Gegenstand ist das bloße Reflectiren nicht angemessen.

Wenn wir bisher den Ausdruck Bewußtseyn gebraucht haben, so drückt dieß nur die Seite der Erscheinung des Geistes aus, das wesentliche Verhältniß des Wissens und seines Gegenstandes. Ich bin so als Verhältniß bestimmt, der Geist ist aber wesentlich dieß, nicht bloß im Verhältniß zu seyn; in das Bewußtseyn fällt das Endliche, das Object bleibt darin selbständig stehen. Der Geist ist nicht nur ein solches Wissen, wo das Seyn des Gegenstandes vom Wissen selbst getrennt ist, nicht nur in der Weise des Verhältnisses, nicht bloß Form des Bewußtseyns. Von diesem Verhältniß abstrahirend, sprechen wir vom Geist und das Bewußtseyn fällt dann als

Moment in das Seyn des Geistes; wir haben damit ein affirmatives Verhältniß des Geistes zum absoluten Geist. Erst diese Identität, daß das Wissen in seinem Object sich für sich setzt, ist der Geist, die Vernunft, die als gegenständlich für sich selbst ist. Die Religion also ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Nur so ist der Geist als der wissende das Gewußte. Dieß ist nicht bloß ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes. Hierin fällt sein Bewußtseyn, das vorher als Verhältniß bestimmt war. Das Bewußtseyn, als solches, ist das endliche Bewußtseyn, das Wissen von einem Andern als dem Ich. Die Religion ist auch Bewußtseyn, und hat somit das endliche Bewußtseyn an ihr, aber als endliches aufgehoben: denn das Andere, wovon der absolute Geist weiß, ist er selbst und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß. Die Endlichkeit des Bewußtseyns tritt ein, indem sich der Geist an sich selbst unterscheidet; aber dieß endliche Bewußtseyn ist Moment des Geistes selbst, er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen, d. h. sich als endliches Bewußtseyn zu setzen. Dadurch aber ist er nur als durch das Bewußtseyn oder den endlichen Geist vermittelt, so, daß er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst.

Der absolute Geist in seinem Bewußtseyn ist Sich-wissen; weiß er Anderes, so hört er auf, absoluter Geist zu seyn. Auf diese Bestimmung wird hier behauptet, dieser Inhalt, den

das Wissen des absoluten Geistes hat von sich selbst, sey die absolute Wahrheit, alle Wahrheit, so daß diese Idee allen Reichthum der natürlichen und geistigen Welt in sich faßt, die einzige Substanz und Wahrheit dieses Reichthums ist und alles nur Wahrheit hat in ihr als Moment ihres Wesens.

Der Beweis der Nothwendigkeit, daß so dieser Inhalt der Religion die absolute Wahrheit ist, insofern er vom Unmittelbaren anfängt und jenen Inhalt als Resultat eines andern Inhalts zeigt, liegt vor unsrer Wissenschaft und uns bereits im Rücken. Als wir oben an seiner Stelle diesen Beweis lieferten, sahen wir bereits, wie die Einseitigkeit seines Ganges, daß der Inhalt nicht als absolut, sondern als Resultat erscheint, sich selbst aufhebt. Denn eben das Erste, entweder die logische Abstraction des Seyns oder die endliche Welt, dieß Erste, Unmittelbare, nicht gesetzt Erscheinende, wird in dem Resultat selbst gesetzt als ein Gesetztes, nicht Unmittelbares und degradirt vom Unmittelbaren zum Gesetzten, so daß der absolute Geist vielmehr das Wahre ist, das Setzen der Idee, wie der Natur und des endlichen Geistes. Oder der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist ist das Erste und einzige Wahre, in welchem die endliche Welt, die so ein Gesetztes ist, als Moment ist.

Jener Gang also, der sich zunächst als ein Gang vor der Religion zeigte, wo vom Unmittelbaren begonnen wird, ohne Bezug auf Gott, so daß Gott dadurch erst wird, ist nun vielmehr Moment innerhalb der Religion selbst, aber in anderer Gestalt und Form als in jener ersten Weise, wo er gleichsam nur unbefangen in Rücksicht auf Gott ist; hier ist vielmehr Gott schlechthin das Erste und jener Gang die Thätigkeit und Bewegung der Idee des absoluten Geistes in ihr selbst. Der Geist ist für sich, d. h. macht sich zum Gegenstand, ist gegen den Begriff für sich selbst bestehend, das, was wir Welt, Natur heißen; diese Diremtion ist erstes Moment. Das

Andere ist, daß dieser Gegenstand sich selbst zurückbewegt zu dieser seiner Quelle, der er angehörig bleibt und zu der er sich zurückbegeben muß; diese Bewegung macht das göttliche Leben aus. Der Geist als absoluter ist zunächst das Sicherscheinende, das für sich seyende Fürsichseyn; die Erscheinung als solche ist die Natur, und er ist nicht nur das Erscheinende, nicht nur das Für-Eines-, sondern das Fürsichselbstseyn, das Sicherscheinende, damit ist er denn Bewußtseyn seiner als Geist. So ist das zunächst als Nothwendigkeit betrachtete Moment innerhalb des Geistes selbst und wir haben dem Wesen nach jene Nothwendigkeit auch innerhalb der Religion, aber nicht als unmittelbares Daseyn, sondern als Erscheinung der Idee, nicht als Seyn, sondern als Erscheinung des Göttlichen.

Die concrete Erfüllung des Begriffs der Religion ist nun seine Producirung durch sich selbst. Er selbst ist es, der sich concret macht, und sich zur Totalität seiner Unterschiede vollendet, so daß der Begriff, indem er nur durch diese Unterschiede ist, sich selbst zum Gegenstand wird. Der Begriff, den wir so festgestellt haben, ist das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, dieß Selbstbewußtseyn, daß er für sich ist; für sich ist er Geist; das, worin ein Unterschied seiner von ihm ist, dieß ist Moment der Natur. Popular gesprochen heißt dieß, Gott ist die Einheit des Natürlichen und Geistigen, der Geist ist aber Herr der Natur, so daß beides nicht mit gleicher Würde in dieser Einheit ist, sondern so, daß die Einheit der Geist ist, kein drittes, worin beide neutralisirt werden, sondern diese Indifferenz beider ist selbst der Geist. Er ist ein Mal eine Seite und das andere Mal das, was über die andere Seite übergreift und so die Einheit beider ist. In dieser weiteren concreten Bestimmung des Geistes geschieht es, daß der Begriff Gottes sich zur Idee vollendet.

Das Geistige ist die absolute Einheit des Geistigen und

Natürlichen, so daß dieß nur ist ein vom Geist Gesetztes, Gehaltenes. In dieser Idee sind folgende Momente: a. Die substantielle, absolute, subjective Einheit beider Momente, die Idee in ihrer sich selbst gleichen Affirmation. b. Das Unterscheiden des Geistes in sich selbst, so daß er nun sich setzt als seyend für dieß von ihm — durch ihn selbst gesetzte — Unterschiedene. c. Indem dieß Unterscheiden selbst in jener Einheit der Affirmation gesetzt ist, so wird es Negation der Negation, die Affirmation als unendlich, als absolutes Fürsichseyn.

Die beiden ersten Momente sind die des Begriffs, die Art und Weise, wie die Beziehung des Geistigen und Natürlichen im Begriff enthalten ist. Das Weitere ist, daß sie nicht bloß Momente des Begriffs sind, sondern selbst die beiden Seiten des Unterschiedes. Das Moment des Unterscheidens ist im Geiste das, was Bewußtseyn heißt. Das Unterscheiden ist das Setzen von zwei, die keine andere Bestimmung ihres Unterschiedes haben, als eben jene Momente selbst. Das Unterscheiden, welches dadurch zu einem Verhältniß wird, hat daher zu seinen zwei Seiten, zu der einen selbst jene gediegene substantielle Einheit der Idee, Gott als seyenden, als auf sich sich beziehende Einheit, und zu der andern das Unterscheiden, welches als das Bewußtseyn die Seite ist, für welche die gediegene Einheit ist und die sich darum als die endliche Seite bestimmt.

Gott ist so bestimmt als seyend für das Bewußtseyn, als Gegenstand, als erscheinend; aber wesentlich ist er als die geistige Einheit in seiner Substantialität nicht nur bestimmt als erscheinend, sondern als sich erscheinend, also dem Andern so erscheinend, daß er darin sich selbst erscheint.

Dieses Unterscheiden ist daher selbst zu fassen als in die absolute Affirmation zurückgehend oder sich aufhebend — als Unterscheiden, das sich eben so ewig zur Wahrheit der Erscheinung aufhebt.

Wenn wir zunächst die substantielle Einheit von dem Unterscheiden selbst unterschieden und dann als das dritte die Rückkehr des zweiten Moments in das erste bestimmt haben, so sind aber nun nach der Bestimmung des Inhalts des Verhältnisses jene beiden Bestimmungen selbst nur als eine Seite des Verhältnisses zu nehmen, so daß sie beide nur die Eine Bestimmtheit desselben ausmachen und das zweite Moment ist dann das, welches als das dritte erschien. Diese beiden Bestimmungen sind es, welche nach dem Begriff das ausmachen, was überhaupt zur Realität der Idee zu rechnen ist. Die eine als das Verhältniß, in welches der Begriff sich dirimirt, das Bewußtseyn, die Erscheinung Gottes und die andere als das Sichaufheben dieser nur relativen, im Gegensatz stehenden Beziehung. In dem Ersten, dem Verhältniß, ist das endliche Bewußtseyn die eine Seite und die Art und Weise, wie seine Endlichkeit bestimmt ist, ist die an ihm zu Tage kommende Weise, wie ihm sein Gegenstand bestimmt ist. Hieher fällt die Art der göttlichen Erscheinung, die Vorstellung oder die theoretische Seite. Hingegen in der andern Beziehung, der praktischen, als der Thätigkeit des Aufhebens der Entzweiung, ist es an dem Bewußtseyn, daß die Thätigkeit erscheint. Auf diese Seite fällt dann die Form der Freiheit, die Subjectivität als solche und ist das Selbstbewußtseyn in seiner Bewegung zu betrachten. Dieß ist die Erscheinung als Cultus.

C. Der Cultus.

Die Abscheidung des Subjects und Objects hat erst im Willen ihre wirkliche Erscheinung. Im Willen bin ich ein Wirklicher und frei für mich und setze mich so dem Gegenstand

als einem Andern gegenüber, um ihn mir aus dieser Trennung heraus zu assimiliren. Im Theoretischen ist noch diese unmittelbare Einheit, unmittelbares Wissen vorhanden; im Cultus aber stehe ich auf der einen und Gott auf der andern Seite und die Bestimmung ist nun, mich in Gott und Gott in mich zusammenzuschließen und diese concrete Einheit hervorzubringen. Oder bezeichnen wir jene erste, die theoretische, Einheit als die Weise der Vorstellung des Seyenden, Objectiven, so macht nun der Cultus gegen das feste Verhältniß, das als vorstellendes Bewußtseyn von Gott, als an und für sich seyendem theoretisch ist, insofern das praktische Verhältniß aus, als er den Gegensatz des Subjects zum Gegenstand hat und insofern die Entzweiung mit dem Gegenstand aufhebt, welche erscheinen kann als in dem ersten Verhalten seyend. Hier ist nun zu betrachten die Seite der Freiheit, der Subjectivität, gegen die erste Seite, welche die des Seyns ist. Wir können so sagen, das Erste ist Gott in seinem Seyn, das Zweite das Subject in seinem subjectiven Seyn. Gott ist, ist da, d. h. hat Beziehung auf das Bewußtseyn. So ist der Cultus selbst zunächst theoretisch, insofern er selbst, nach Aufhebung des Gegensatzes, die Vorstellung ebenso läßt. Gott ist bestimmt und so noch nicht der wahre Gott, insofern er nicht mehr bestimmt und beschränkt ist in seiner daseyenden Erscheinung, ist er Geist, an und für sich seyende Erscheinung. Zum Seyn Gottes gehört daher Beziehung auf das Bewußtseyn, nur als abstracter Gott ist er für dasselbe als Jenseits, als Anderes. Indem er in seiner Erscheinung ist, wie er an sich ist, ist er an und für sich; in seine Erscheinung fällt daher das Bewußtseyn und wesentlich Selbstbewußtseyn, denn jedes Bewußtseyn ist Selbstbewußtseyn. Gott ist also wesentlich Selbstbewußtseyn. Die Bestimmung des Bewußtseyns fällt auch in das Erste, und das, was wir Vorstellung von Gott genannt haben, heißt auch ebenso Seyn Gottes.

Das Wissen fällt so dem Cultus anheim und die allgemeine Form, in der es demselben angehört, ist der Glaube.

I.

Der Glaube.

1. Der Glaube gehört diesem praktischen Verhältniß nach seiner subjectiven Seite an, dem Wissenden, insofern das Selbstbewußtseyn darin nicht nur als theoretisch von seinem Gegenstand weiß, sondern dessen gewiß ist, und zwar als des absolut Seyenden und allein Wahren, hiermit sein Fürsichseyn, als welches die Wahrheit an seinem formellen Wissen von sich habe, darin aufgegeben hat. Indem der Glaube bestimmt werden muß, als das Zeugniß des Geistes vom absoluten Geist, oder als eine Gewißheit von der Wahrheit, so enthält dieß Verhältniß, in Rücksicht auf den Unterschied des Gegenstandes und des Subjects, eine Vermittlung — aber in sich selbst — denn in dem Glauben, wie er sich hier bestimmt, ist bereits die äußere Vermittlung und jede besondere Art derselben verschwunden. Diese Vermittlung gehört also der Natur des Geistes an und für sich an und ist die substantielle Einheit des Geistes mit sich, welche wesentlich ebenso die unendliche Form ist. Dieß in concreteren Bestimmungen ausgedrückt, so ist die Gewißheit des Glaubens von der Wahrheit, oder diese Einigung des absoluten Inhalts mit dem Wissen, der absolute göttliche Zusammenhang selbst, nach welchem das Wissende, das Selbstbewußtseyn, insofern es von dem wahrhaften Inhalt weiß, als frei, als aller Eigenthümlichkeit seines besondern Inhalts sich abthuend, von sich, aber nur von seinem Wesen weiß. In dieser freien, absoluten Gewißheit seiner hat es selbst die Gewißheit der Wahrheit; — als wissend hat es einen Gegenstand, und dieser als das Wesen ist der absolute Gegenstand, und er ist zugleich kein fremder, kein anderer, jenseitiger Gegenstand des Bewußtseyns, sondern er ist sein Ansich, sein Wesen, — denn er ist als absolut gewiß eben

identisch mit dieser Gewißheit. — Es ist dieser Inhalt das Ansich des Selbstbewußtseyns, und diese Bestimmung ist für uns, und insofern sie nur das Ansichseyn ist, hat sie für das Selbstbewußtseyn Gegenständlichkeit, oder sie macht die Seite seines Bewußtseyns aus. — Es ist dieß der innerste, abstracte Punkt der Persönlichkeit — die nur speculativ als diese Einheit des Selbstbewußtseyns und des Bewußtseyns, oder des Wissens und seines Wesens, der unendlichen Form und des absoluten Inhalts gefaßt werden kann, welche Einheit schlechthin nur ist als das Wissen dieser Einheit in gegenständlicher Weise, als des Wesens, welches mein Wesen ist.

Es kommt bei dieser Exposition so sehr auf jedes einzelne Moment und zugleich auf die wesentliche Vereinigung derselben an, daß, wenn entweder nur eines derselben mit Abstraction von dem andern, oder sie auch vollständiger, aber ohne ihre Identität festgehalten werden, dieser Begriff leicht nur auf früher betrachtete einseitige Reflexionsformen hinauszulaufen scheinen und mit ihnen verwechselt werden kann. Dieser Schein erzeugt sich um so leichter, als eben jene Reflexionsformen nichts anderes sind, als die einzeln und einseitig festgehaltenen Momente des exponirten Begriffs; die Auseinandersetzung dieses Unterschiedes wird zur näheren Erläuterung des wahrhaften Begriffs wie jener Reflexionsformen dienen.

Wenn also gezeigt worden ist, daß in der Gewißheit des geistigen reinen Selbstbewußtseyns die Wahrheit selbst enthalten und untrennbar identisch mit ihr ist, so kann leicht diese Bestimmung dieselbe scheinen mit der Vorstellung des unmittelbaren Wissens von Gott, in welchem als unmittelbarem das Seyn Gottes mir so gewiß sey, als Ich, meine Gewißheit von mir. Allein diese Behauptung ist wesentlich, bei der Unmittelbarkeit des Wissens als solcher zu beharren, ohne die Einsicht zu haben, daß das Wissen überhaupt als solches Vermittlung in ihm selbst ist, eine unmittelbare Affirmation, welche

dieß schlechthin nur ist als Negation der Negation. Damit hängt dann zusammen, daß die Unmittelbarkeit des wissenden Subjects nicht verschwindet, sondern dieses in seinem endlichen Fürsichseyn beharrt, also sowohl dasselbe geistlos bleibt, als auch der Gegenstand desselben, daß nur die speculative Natur beider Momente und der geistigen Substanz nicht gefaßt wird und nicht zur Sprache kommt. In der glaubenvollen Andacht vergißt das Individuum sich und ist erfüllt von seinem Gegenstand, es giebt sein Herz auf und behält sich nicht als unmittelbar. Wenn das Subject im Feuer und in der Wärme der Andacht sich in seinen Gegenstand versenkt, so ist es zwar noch selbst dabei; das Subject eben ist es, das sich in dieser andächtigen Beschäftigung selbst hat, es ist es, das da betet, spricht, Vorstellungen durchgeht, mit seiner Erhebung zu thun hat. Aber das Subject erhält sich in der Andacht nicht in seiner Particularität, sondern nur in seiner Bewegung im Gegenstand und nur als dieser sich bewegende Geist. — Die weitere Entwickelung der nicht aufgehobenen Unmittelbarkeit giebt dann die Unendlichkeit des eiteln Subjects als eines solchen, diese eitele Spitze bleibt; wenn diese gleichfalls die Einheit der Gewißheit seiner selbst mit dem Inhalt ist, so ist diese Einheit eine solche, in welcher das Eitele als solches zum Wahren, Absoluten bestimmt ist. Jene Subjectivität ist dagegen bestimmt, nur die wahrhafte zu seyn, insofern sie von der Unmittelbarkeit, ebenso als von dem sich gegen die Substanz in sich reflectirenden und festhaltenden Fürsichseyn befreites, freies Wissen, nur diese gegen ihre particulare Eigenheit negative Einheit der unendlichen Form mit der Substanz ist.

Bei dem angegebenen Begriffe kann man auch an eine andre Vorstellung oder die kahle Beschuldigung des Pantheismus erinnert werden, welche selbst von Theologen jenem Begriffe gemacht wird. Denn es giebt auch Theologen, welche selbst oft, wenn sie sonst meinen, sich sehr weit davon entfernt

zu haben, so sehr nur in die Heerstraße der gemeinen Reflexionsbildung unsrer Zeit eingebannt sind, daß, wenn sie von Gott nicht in der Stellung gesprochen sehen, daß er als ein absolutes Jenseits bestimmt wird, ihr Gedanke nicht weiter zu kommen weiß, als solche affirmative Beziehung nur als gemeine, abstracte Identität aufzufassen. Man weiß nicht Gott als Geist zu erkennen: Geist ist eine leere, mit der starren, abstracten Substanz nur gleichbedeutende Vorstellung. Der Pantheismus sieht und kennt Gott in der Sonne, dem Steine, dem Baume, dem Thiere, nur insofern die Sonne als Sonne, der Baum als Baum, das Thier als solches in dieser unmittelbaren, natürlichen Existenz ist und beharrt. Die Sonne, die Luft u. s. f. sind in der That auch allgemeine Materie, noch mehr die Pflanze, das Thier sind Leben, und wenn man keine höhere Bestimmung von Gott kennt als die des allgemeinen Seyns, des allgemeinen Lebens, der allgemeinen Substanz und dergleichen, so enthalten solche Existenzen dieß sogenannte göttliche Wesen, und zwar als ein geistloses Allgemeines. Ebenso wenn das einzelne Selbstbewußtseyn als ein natürliches, einfaches **Ding**, in welcher Bestimmung die Seele gewöhnlich verstanden wird, bestimmt wird, so tritt es gleichfalls in die pantheistische Ansicht ein, sie als göttliche Existenz zu nehmen; aber ebenso wenn das Selbstbewußtseyn, wenn zwar nicht als natürliches Ding, doch als ein nach der **Unmittelbarkeit** Wirkliches, so daß es als **unmittelbar** Wissendes, wie es seiner nur ursprünglichen Bestimmtheit nach Denkendes ist, wahrhaft sey, wenn es also in diesem Sinne für eine göttliche Wirklichkeit genommen wird, ist es auch noch in jene pantheistische Ansicht aufgenommen. Und von solcher Bestimmung des einzelnen Selbstbewußten kann sich diese Vorstellung nicht losmachen. **Ich bin**, **Ich bin denkend**: diese Form des unmittelbaren Seyns faßt jenes Vorstellen als das, was die letzte Definition und die beharrende Gestalt des Denkenden aus-

mache. Wenn dasselbe auch Geist genannt wird, so bleibt es ein sinnloses Wort, indem jenes nur seyende Ich, jenes nur unmittelbare Wissen — unmittelbar wissend, es sey von was es wolle, auch von Gott — nur erst der geistlose Geist ist. Aus diesem Auffassen des Geistes als eines geistlosen ist es, daß die zwei Behauptungen fließen, daß der Mensch nur unmittelbar von Gott wissen könne, und daß er, als ursprünglich, von Natur gut sey. Oder umgekehrt, wenn diese zwei Behauptungen gemacht werden, so folgt daraus, daß der Geist nur als seyendes Ich und dies seyende Ich als die letzte wahrhafte Bestimmung des Selbstbewußtseyns, und selbst als das absolute ewige Seyn genommen werde. Der Geist ist nur erst Geist als concrete Freiheit, als der seine Natürlichkeit oder Unmittelbarkeit in seiner Allgemeinheit überhaupt, oder bestimmter in seinem Wesen als seinem Gegenstande zerfließen läßt, seine natürliche, sich als endlich bestimmende, Einzelnheit in die Sache, d. i. hier den absoluten, sich als Gegenstand bestimmenden Inhalt versenkt. Wird bei der aufzugebenden Unmittelbarkeit nur an die leibliche gedacht, so stellt sich das Aufgeben derselben theils als der natürliche Tod vor, durch welchen der Mensch mit Gott vereinigt werden könne, — theils aber als das Denken, welches von dem sinnlichen Leben und den sinnlichen Vorstellungen abstrahirt und ein Zurückziehen in die freie Region des Uebersinnlichen ist; aber wenn es hier bei sich als abstractem Denken stehen bleibt, so behält es sich die reflectirte Eitelkeit des einfachen, unmittelbaren Fürsichseyns, des spröden Eins des seyenden Ich, welches sich als ausschließend gegen sein Wesen verhält und dasselbe in sich selbst negirt. Mit Recht wird von diesem Ich gesagt, daß in ihm Gott nicht wäre und es nicht in Gott, und daß es mit Gott nur auf eine äußerliche Weise zu thun hätte; so wie daß es die pantheistische und Gottes unwürdige Ansicht wäre, wenn dasselbe als eine actuale Existenz Gottes genommen würde,

indem Gott wenigstens abstract als das schlechthin allgemeine Wesen bestimmt werden muß. Aber von dieser pantheistischen Art ist das Verhältniß des Selbstbewußtseyns zu Gott als zum Geist ganz verschieden, indem es in solchem Verhalten selbst Geist ist, und durch das Aufgeben seiner ausschließenden Bestimmung, welche es als unmittelbares Eins hat, sich in affirmative Beziehung, in geistig-lebendes Verhältniß zu Gott setzt. Wenn Theologen Pantheismus in diesem Verhältniß sehen, somit unter das Alles, alle Dinge, zu denen sie selbst noch die Seele und das in sein Fürsichseyn reflectirte Ich zu zählen, und die sie dann nach ihrer individuellen Wirklichkeit, in der sie endlich sind, von Gott auszuschließen berechtigt sind, auch noch den Geist rechnen, und auch denselben nur als Negation Gottes kennen, so vergessen sie nicht nur die Lehren, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen worden, sondern vornehmlich die Lehre von der Gnade Gottes, der Rechtfertigung durch Christus, und am nächsten die Lehre von dem heiligen Geist, welcher die Gemeinde in alle Wahrheit leitet und in seiner Gemeinde ewig lebt. Das jetzige Schlagwort dagegen ist: Pantheismus. Ist aber das Ich Wissen des unendlichen Inhalts, so, daß diese Form selbst zum unendlichen Inhalt gehört, so ist der Inhalt der Form schlechthin angemessen; er ist nicht in endlicher Existenz, sondern in absoluter Erscheinung seiner selbst da, und das ist nicht Pantheismus, welches die Existenz des Göttlichen in einer besondern Form vor sich hat. Ist der Mensch vielmehr unmittelbar Gott, d. h. weiß er als dieser von Gott, so ist das pantheistisch. Die Kirche dagegen sagt, nur durch die Aufhebung dieser Natürlichkeit (welches Aufheben, als natürlich vorgestellt, der natürliche Tod ist) werde der Mensch mit Gott vereinigt. Wenn wir, was die Kirche lehrt, im Begriff auffassen, in Gedanken, so liegen darin die angegebenen, speculativen Bestimmungen, und wenn es Theologen giebt, die solchen Lehren, welche allerdings die inner-

sten Tiefen des göttlichen Wesens betreffen, mit dem Begriff nicht nachkommen können, so sollten sie sie stehen lassen. Theologie ist das Begreifen des religiösen Inhalts; jene Theologen sollten daher eingestehen, sie könnten ihn nicht begreifen, aber nicht das Begreifen beurtheilen wollen, am wenigsten aber mit dergleichen Ausdrücken wie Pantheismus rc.

Aeltere Theologen* haben diese Tiefe auf das innigste gefaßt, während bei den jetzigen Protestanten, die nur Kritik und Geschichte haben, Philosophie und Wissenschaft ganz auf die Seite gesetzt worden sind. Meister Eckardt, ein Dominikaner-Mönch, sagt unter andern in einer seiner Predigten über dieß Innerste:

„das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem „ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins. In der „Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. „Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht „wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht Noth zu „wissen, denn es sind Dinge, die leicht misverstanden werden „und die nur im Begriff erfaßt werden können.“

2. Dem Glauben ist nun wesentlich die Form der Vermittlung zu geben; er ist an sich selbst schon diese Form, da er Wissen von Gott und seiner Bestimmung und dieß Wissen in sich selbst ein Proceß, eine Bewegung, Lebendigkeit, Vermittlung ist. Eben in der Freiheit, welche die innere Bestimmung des Glaubens ist, liegt, daß sie nicht das ist, was wir zunächst substantielle, gediegene Einheit genannt haben, nicht Vorstellung, sondern in der Freiheit bin ich als diese Thätigkeit in der Affirmation, die unendliche Negation in sich ist. Will man nun der Vermittlung die Form einer äußerlichen Vermittlung geben als Grund des Glaubens, so ist dieß eine schiefe Form. Diese Vermittlung, deren Grund etwas Aeußerliches ist, ist falsch. Der Inhalt des Glaubens kann durch Belehrung, Wunder, Autorität rc. an mich kommen,

dieß kann der Grund vom Glauben als subjectivem Glauben seyn, aber bei dieser Stellung des Inhalts, daß er als Grund für mich sey, ist dieß gerade das Schiefe, und kommt es zum Glauben, so muß dieß Aeußerliche wegfallen, ich mache mir im Glauben das zu eigen, was so an mich kommt, und es hört so auf, ein Anderes für mich zu seyn. Den unmittelbaren Glauben können wir so bestimmen, daß er ist das Zeugniß des Geistes vom Geist, darin liegt, daß in ihm kein endlicher Inhalt Platz hat, der Geist zeugt nur vom Geist und nur die endlichen Dinge haben ihre Vermittlung durch äußere Gründe. Der wahrhafte Grund des Glaubens ist der Geist, und das Zeugniß des Geistes ist in sich lebendig. Die Beglaubigung kann zunächst in jener äußerlich formellen Weise erscheinen, aber diese muß wegfallen. So kann es seyn, daß der Glaube in einer Religion anfängt von solchen Zeugnissen, von Wundern, in einem endlichen Inhalt. Christus hat aber selbst gegen die Wunder gesprochen und hat die Juden geschmäht, daß sie Wunder von ihm forderten, und zu seinen Jüngern gesagt: der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten. Der Glaube, der auf solche äußerliche Weise anfängt, ist noch formell, und an seine Stelle muß der wahrhafte Glaube treten. Dieß muß unterschieden werden; geschieht dieß nicht, so muthet man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben kann. Es soll an Wunder so geglaubt werden, und dies soll ein Mittel seyn, an Christus zu glauben; es mag ein Mittel seyn, aber es wird doch immer auch für sich gefordert. Dieß so geforderte Glauben ist Glauben an einen Inhalt, der endlich und zufällig ist, d. h. der nicht der wahre ist; denn der wahre Glauben hat keinen zufälligen Inhalt. Dieß ist besonders in Ansehung der Aufklärung zu bemerken; diese ist Meister geworden über diesen Glauben, und wenn die Orthodoxie solchen Glauben fordert, so kann sie ihn bei gewissen Vorstellungen der Menschen nicht

erhalten, weil er Glaube ist an einen Inhalt, der nicht göttlich ist, nicht Zeugniß Gottes von sich als Geist im Geist. Dieß ist in Rücksicht der Wunder besonders zu bemerken. Ob bei der Hochzeit zu Kana die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgültig und es ist eben so zufällig, ob jenem die verdorrte Hand geheilt wurde; denn Millionen Menschen gehen mit verdorrten und verkrüppelten Gliedern umher, denen niemand sie heilt. So wird im A. T. erzählt, daß bei dem Auszuge aus Aegypten rothe Zeichen an die Thüren der jüdischen Häuser gemacht wurden, damit der Engel des Herrn sie erkennen konnte; sollte dieser Engel nicht ohne das Zeichen die Juden erkannt haben? Dieß Glauben hat kein Interesse für den Geist. Voltaire's bitterste Einfälle sind gegen die Forderung eines solchen Glaubens gerichtet. Er sagt unter andern, es wäre besser gewesen, wenn Gott den Juden Belehrung über die Unsterblichkeit der Seele gegeben hätte, als daß er sie lehrt, auf den Abtritt zu gehen (aller à la selle). Die Latrinen werden so ein Inhalt des Glaubens (5. Mos. 23, 13—15).

Das Ungeistige ist seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens. Wenn Gott spricht, so ist dieß geistig; denn es offenbart sich der Geist nur dem Geist.

In neuerer Zeit hat ebenso die Theologie in der Exegese ein Gewicht darauf gelegt, in wie vielen Codicibus diese oder jene fragliche Stelle sich findet. So ist eine Stelle im Neuen Testament, welche nach dem griechischen Text heißt: Gott (Θς) hoch gelobt in Ewigkeit; ein altes Stück in Oxford gefundenes Pergament dagegen sagt: welcher (Christus) hoch gelobt in Ewigkeit; eine Verschiedenheit, die durch den Strich im Θ hervorgebracht wird; nun hat man aber wieder nachgewiesen, daß der Strich von der andern Seite durchscheint. ꝛc.

Wenn die Kritik von dem, was wir von der Natur Gottes wissen, auf solche Dinge verfällt, so sind dieß Zeugnisse, die

keine Zeugnisse sind. Der Inhalt der Religion ist die ewige Natur Gottes, nicht solche zufällige äußerliche Dinge.

Als Mendelssohn zum Uebertritt zur christlichen Religion aufgefordert würde, erwiederte er, seine Religion gebiete ihm nicht den Glauben an ewige Wahrheiten, sondern nur gewisse Gesetze, Handlungsweisen, Ceremonialgesetze; er sehe dieß als einen Vorzug der jüdischen Religion an, daß ewige Wahrheiten in ihr nicht geboten würden, denn diese zu finden, dazu reiche die Vernunft hin; jene positiven Statute seyen von Gott festgesetzt worden, diese ewigen Wahrheiten seyen aber die Gesetze der Natur, Wahrheiten der Mathematik. rc.

Wir müssen freilich zugeben, daß sie ewig sind, aber sie sind von sehr beschränktem Inhalt, sind kein Inhalt des ewigen Geistes an und für sich. Die Religion muß aber nichts anderes als Religion enthalten und enthält als solche nur ewige Wahrheiten des Geistes; dieß ist ihre Bestimmung, jene positiven Statute betreffen dann äußerliche Weisen des Gottesdienstes, oder betreffen diese Gebote Gottes moralische Handlungen, so ist wieder das Geistige, die Gesinnung die Hauptsache. Dieß Befehlen ist aber in seiner höchsten Spitze höchste Härte und kann irreligiös werden und sich auf beschränkten Inhalt beziehen. Was geglaubt werden soll, muß aber einen religiösen geistigen Inhalt haben.

3. Den Glauben und die Beglaubigung als Vermittlung haben wir nun an dem Begriff des Cultus als das Innere desselben bestimmt, oder als die ersten Momente darin. Im Cultus ist Gott auf der einen Seite, Ich auf der andern, und die Bestimmung ist, mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschließen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir — diese concrete Einheit. Für unsre Betrachtung ist das theoretische Bewußtseyn auch concret, aber nur an sich; daß es auch für das Subject concret werde, ist das Praktische. Der Cultus ist, sich diesen höchsten, absoluten

Genuß zu geben — da ist Gefühl darin; da bin ich mit meiner besondern Persönlichkeit dabei. Er ist so die Gewißheit des absoluten Geistes in seiner Gemeinde, das Wissen derselben von ihrem Wesen, dieß ist substantielle Einheit des Geistes mit sich, die wesentlich unendliche Form, Wissen in sich ist. Es ist also näher darin enthalten zuerst das subjective Selbstbewußtseyn, das aber nur auf formelle Weise noch subjectiv ist, denn das schon von dem absoluten Inhalt wissende Selbstbewußtseyn ist frei, d. h. es thut von sich ab die Sprödigkeit des Fürsichseyns, das als einzelnes sich ausschließend ist von seinem Gegenstand. Es weiß so von seinem Wesen und daß dieß sein Wesen ist, davon giebt es dem Gegenstand Zeugniß, welches Zeugniß so das Erzeugniß des absoluten Geistes ist, der ebenso darin erst als absoluter Geist sich erzeugt. Als Wissen hat das Selbstbewußtseyn einen Gegenstand, als Wesen ist er absoluter Gegenstand und dieß ist kein anderer für das Selbstbewußtseyn, insofern es frei ist, als das Zeugniß des Geistes. Der Geist wird nur von dem Selbstbewußtseyn gewußt in seiner Freiheit; insofern also dieß Wissen das freie ist, ist die Einheit des Selbstbewußtseyns vorhanden, und der absolute Inhalt ist die substantielle Einheit, so daß die Einzelnheit schlechthin aufgehoben ist, vielmehr bestimmt als Allgemeines gegen Einzelnes, so daß Letzteres nur als Schein ist. Ich, diese empirische Existenz, von der das Wesen allerdings noch verschieden ist, ist das Wesenlose.

Das subjective Bewußtseyn selbst ist aber ein beschränktes, bestimmtes Bewußtseyn: besonderer Geist. Für diesen besondern Geist, den Geist mit der Bestimmtheit, ist auch die Wahrheit nur in dieser bestimmten Weise. Wie der subjective Geist beschaffen ist, ist auch für ihn die objective Wahrheit.

In Gott liegt aber selbst Bewußtseyn und Wissen. Es ist ein Inhalt und von ihm ist untrennbar die Form, daß dieser

Inhalt Gegenstand des Bewußtseyns ist. Da sind wir bei dem besondern Geist und auf den Entwickelungsstufen des Geistes modificirt sich der Glaube und bestimmt er sich zu anderem Inhalt. So spricht man mit Recht schon mit dem Kinde von Gott, seinem Schöpfer und es bekommt dadurch eine Vorstellung von Gott, von einem Höheren: das wird frühzeitig vom Bewußtseyn gefaßt, aber nur auf eingeschränkte Weise und solche Grundlage bildet sich dann weiter aus. Der Eine Geist ist die substantielle Grundlage überhaupt; es ist dieß der Geist eines Volkes, wie er in den einzelnen Perioden der Weltgeschichte bestimmt ist — der Nationalgeist: dieser macht die substantielle Grundlage im Individuum aus; ein Jeder ist in seinem Volke geboren und gehört dem Geiste desselben an. Dieser Geist ist das Substantielle überhaupt und das Identische gleichsam von Natur: er ist der absolute Grund des Glaubens. Nach ihm ist bestimmt, was als Wahrheit gilt. Dieß Substantielle ist in dieser Weise für sich im Unterschiede gegen die Individuen und ist ihre Macht in Beziehung auf sie als Einzelne und in diesem Verhältniß zu ihnen ist er ihre absolute Autorität. Jedes Individuum als seinem Volksgeiste angehörend wird so im Glauben seiner Väter geboren ohne seine Schuld und ohne sein Verdienst und der Glaube der Väter ist dem Individuum ein Heiliges und seine Autorität. Dieß macht den von der geschichtlichen Entwickelung gegebenen Glaubensgrund aus.

Es entsteht hier die Frage: wie eine Religion gegründet wird, d. h. auf welche Weise der substantielle Geist zum Bewußtseyn der Völker kommt? Es ist dieß etwas Geschichtliches; die Anfänge sind unscheinbar: diejenigen, die diesen Geist auszusprechen wissen, sind die Propheten, die Poeten; Herodot sagt: Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht. Homer und Hesiod haben hier eine Autorität, aber es ist nur darum, weil ihre Aussprüche dem griechischen Geiste

angemessen waren. Auch sind diesen Dichtern noch frühere Anfänge, die der erste Schimmer des Göttlichen waren, vorangegangen; denn in der Ausbildung, wie es bei Homer erscheint, kann man nicht sagen, daß es von Anfang an gewesen sey. Der Schauder vor dem Uebersinnlichen hat sich im Anfang noch auf ungebildete Weise ausgedrückt. Die Furcht ist der Anfang und um sie zu entfernen und jene übersinnliche Macht sich günstig zu machen, wurden Zauberformeln angewendet und in Hymnen gebetet. So entwickelt sich nach und nach das Bewußtseyn; und die Wenigen, die da wissen, was das Göttliche ist, sind die Patriarchen, die Priester, oder es kann auch eine Kaste oder eine besondere Familie dazu bestimmt seyn, die Lehre und den Gottesdienst zu verwalten. Jedes Individuum lebt sich in diese Vorstellungen und Empfindungen hinein und so ist eine geistige Ansteckung im Volke verbreitet und die Erziehung macht sich darin, daß das Individuum im Dufte seines Volkes lebt. So gehen die Kinder geschmückt und geputzt mit zu dem Gottesdienst, machen die Functionen mit oder haben ein Geschäft dabei, in jedem Fall lernen sie die Gebete, hören die Vorstellungen der Gemeinde, des Volkes, stellen sich in dieselben hinein und nehmen sie in derselben unmittelbaren Weise an, wie dieselbe Art, sich zu kleiden, und die Sitten des täglichen Lebens sich fortpflanzen.

Das ist die natürliche Autorität, aber ihre Macht ist die größte im Geistigen. Das Individuum mag sich auf seine Selbständigkeit noch so viel einbilden, es kann diesen Geist nicht überfliegen, denn er ist das Substantielle, seine Geistigkeit selbst.

Zunächst ist diese Autorität ganz unbefangen und steht unmittelbar fest in dem Volke ohne Verbot des Gegentheils. Die Einzelnen sind darin weder frei noch unfrei, da gar kein Gegensatz der Reflexion und des subjectiven Denkens vorhanden ist. Wir sagen, die Völker haben dieß geglaubt;

sie selbst heißen es nicht „Glauben", insofern dieses das Bewußtseyn eines Gegensatzes in sich enthält.

Nun giebt es aber verschiedene Formen des Glaubens, verschiedene Religionen, die in Collision mit einander kommen können. Was dieses Zusammentreffen anbetrifft, so kann es auf dem Boden der Vorstellung und der Reflexion geschehen und die Vertheidigung sich auf Gründe und Beweise der Wahrheit stützen, aber es kann auch die Form annehmen, daß die Völker andere zwingen, sich ihrem Glauben zu fügen, der Glaube wird so zwingende Staatsgewalt, theils im Inneren des Staates selbst, theils auch nach außen. Diese Collision hat unzählige Kriege verursacht. Hieher fallen z. B. die Kriege der Muhamedaner, die Religionskriege zwischen Katholiken und Protestanten, auch die Ketzergerichte, ferner die Schlachten unter den Indern zwischen den Verehrern Schiwa's und Wischnu's. Es ist die Ehre Gottes, für welche in solchen Collisionen gekämpft wird, daß Gott im Bewußtseyn anerkannt werde, und die Wahrheit des Volkes zur Anerkennung komme. Gegen solchen Zwang erhebt sich die Freiheit des Glaubens überhaupt; diese Freiheit kann sich dann aber näher auch die Stellung geben, daß sie über dem verschiedenen Inhalt stehe, der sich als Wahrheit behauptet. So formell ist sie das, was Glaubensfreiheit als solche ist, wo es außer dem Spiele bleiben soll, was geglaubt wird. Das ist dann die formelle Forderung der Freiheit, die nicht auf die Wahrheit des Glaubens sieht und sich nur auf die subjective Freiheit bezieht; der Inhalt mag von einer Beschaffenheit seyn, wie er wolle. Da tritt der Unterschied ein zwischen dem Inneren, dem Orte des Gewissens, worin ich bei mir selbst bin, und zwischen dem wesentlichen Inhalt. Das Innere ist das Heilige, der Ort meiner Freiheit, welcher respectirt werden soll, das ist eine wesentliche Forderung, die der Mensch macht, insofern das Bewußtseyn der Freiheit in ihm erwacht. Der Grund ist

hier nicht mehr der substantielle Inhalt des Glaubens, sondern das Formelle des Glaubens.

Glaubensfreiheit erscheint aber sogleich als ein Widerspruch an ihr selbst, wenn man die Sache vom abstracten Denken aus betrachtet, denn indem man eben glaubt, so nimmt man etwas Gegebenes, Vorhandenes an: die Freiheit aber verlangt, daß dieß von mir gesetzt, producirt sey. Aber der Glaube ist in jener Forderung der Freiheit in der That als mein persönlicher Glaube, als meine eigenste und innerste Gewißheit gefaßt. In dieser Gewißheit meiner selbst, in der meine Ueberzeugung, mein Glaube seine Quelle und seinen Ort hat, bin ich frei für mich gegen Andere, der Glaube selbst mag seyn, welcher Art er wolle, oder die bestimmten Gründe, Reflexionen und Gefühle, auf die er gebaut wird, sind hier gleichgültig. Allerdings ist der Glaube in ihm selbst, was den Inhalt betrifft, noch unfrei, und das Denken erst ist es, das auch in Rücksicht auf den Inhalt frei zu seyn sucht.

Hier nun, wo die Freiheit auch auf den Inhalt sich bezieht, hier ist es nun, wo der Bruch zwischen Denken und Glauben hervortritt, dieser Bruch, den wir schon in Griechenland zur Zeit des Sokrates sehen. Das Denken ist eine neue Beziehung gegen den Glauben. Die Seite der Form tritt nämlich gegen das Substantielle der Wahrheit in Beziehung. In der christlichen Religion ist von Anfang an dieß Princip vorhanden, sie fängt zwar einer Seits von einer äußerlichen Geschichte an, die geglaubt wird, aber zugleich hat diese Geschichte die Bedeutung, daß sie die Explication der Natur Gottes ist. Christus ist nach der Unterscheidung, die da sogleich eintritt, nicht nur ein Mensch, der dieses Schicksal gehabt hat, sondern er ist auch der Sohn Gottes. Die Explication der Geschichte Christi ist dann das Tiefere; sie ist im Gedanken geschehen und hat die Dogmatik, die Lehre der Kirche hervorgebracht. Damit ist die Forderung der Innerlichkeit, des

Denkens vorhanden. Der Bruch des Denkens und des Glaubens entwickelt sich dann weiter. Das Denken weiß sich frei, nicht nur der Form nach, sondern auch in Rücksicht auf den Inhalt. Im Denken ist die Freiheit aber nicht ohne Autorität; es hat gewisse Principien, die zwar seine eigenen sind und auf die es Alles reducirt: diese Principien gehören aber selbst der Entwickelung an; eine Zeit hat gewisse Principien und insofern ist darin auch Autorität: die letzte Analyse, wo keine vorausgesetzte Principien mehr sind, ist erst das Fortschreiten zur Philosophie.

Die noch religiöse Vermittlung des Glaubens, wie sie im Cultus erscheint, ist die Thätigkeit des Hervorbringens der vorhin bestimmten Einheit und des Genusses derselben, damit das, was im Glauben an sich ist, auch vollbracht, gefühlt, genossen werde. Nach dieser Seite des Willens ist der Cultus praktisch und diese Thätigkeit hat zunächst die Form der Beschränktheit und Einzelnheit. Man sagt oft, der Mensch ist in seinem Willen unendlich, in seinem Begreifen, Erkennen endlich. Dieß ist kindisch gesagt; das Gegentheil ist viel richtiger. Im Willen ist der Mensch gegen ein Anderes, vereinzelt sich als Individuum, hat einen Zweck, einen Vorsatz in sich gegen ein Anderes, verhält sich als getrennt vom Anderen; hier tritt also die Endlichkeit ein. In der Handlung hat der Mensch einen Zweck und die Handlung besteht darin, daß der Inhalt, der Zweck ist, die Form der Vorstellung verliert, oder daß dem Zweck, wie er zunächst subjectiv ist, diese Subjectivität abgestreift wird und er nun objectives Daseyn gewinnt.

Insofern der Cultus auch ein Handeln ist, hat er einen Zweck in sich und dieser, der Glaube, ist die in sich concrete Realität des Göttlichen und des Bewußtseyns. Was der Cultus zu vollbringen hat, ist, daß er nicht vom Objectiven etwas trennt, verändert, sich geltend daran macht, sondern sein Zweck ist an und für sich absolute Realität, und

nicht erst dieser Zweck soll hervorgebracht werden, sondern er soll nur in mir Wirklichkeit haben, er ist daher gegen mich, gegen meine besondere Subjectivität; diese ist die Hülse, die abgestreift werden soll; ich soll im Geiste seyn und der Gegenstand in mir als Geist.

Dieß ist ein zweiseitiges Thun, Gottes Gnade und des Menschen Opfer. Bei dem Thun, der Gnade Gottes, geräth die Vorstellung in Schwierigkeit, wegen der Freiheit des Menschen. Aber die Freiheit des Menschen besteht eben im Wissen und Wollen Gottes, ist nur durch Aufhebung des menschlichen Wissens und Wollens. So ist der Mensch nicht der Stein dabei, so daß die Gnade nicht bloß praktisch wirkt und der Mensch etwa das passive Material wäre, ohne dabei zu seyn. Es soll vielmehr der Zweck, das Göttliche durch mich in mir werden und das, wogegen die Action geht, welche meine Action ist, das ist Aufgeben meiner überhaupt, der sich nicht mehr für sich behält. Diese gedoppelte Thätigkeit ist der Cultus und sein Zweck so das Daseyn Gottes im Menschen.

Ich soll mich dem gemäß machen, daß der Geist in mir wohne, daß ich geistig sey. Dieß ist meine, die menschliche Arbeit, dieselbe ist Gottes, von seiner Seite. Er bewegt sich zu dem Menschen und ist in ihm durch Aufhebung des Menschen. Was als mein Thun erscheint, ist alsdann Gottes Thun und ebenso auch umgekehrt. Dieß ist denn freilich dem bloß moralischen Standpunkt Kant's und Fichte's entgegen; da soll das Gute immer erst hervorgebracht, realisirt werden, mit der Bestimmtheit, daß es auch bei dem Sollen bleibe, als ob es nicht schon an und für sich da wäre. Da ist dann außer mir eine Welt, die von Gott verlassen darauf wartet, daß ich den Zweck, das Gute erst hineinbringe. Der Kreis des moralischen Wirkens ist beschränkt. In der Religion hingegen ist das Gute, die Versöhnung absolut vollbracht und an und für sich selbst; es ist vorausgesetzt die göttliche Einheit der

geistigen und der natürlichen Welt — zu der letzteren gehört das besondere Selbstbewußtseyn — und es handelt sich nur um mich und gegen mich, daß ich mich meiner Subjectivität abthue und mir an diesem Werke, das sich ewig vollbringt, meinen Antheil nehme und meinen Antheil daran habe. Das Gute ist demnach kein Gesolltes, sondern göttliche Macht, ewige Wahrheit.

Ebenso wenn man heut zu Tage nur immer Noth hat, den Glauben an die Menschen heranzubringen und das Gerede nur immer darauf ausgeht, in ihnen Jammer und damit den Glauben, daß Gott sey, hervorzubringen, so ist das nicht nur nicht Cultus, sondern dieß, nur immer erst Religion hervorbringen zu wollen, ist außer der Religion. Der Cultus ist vielmehr innerhalb der Religion und das Wissen, daß Gott ist und die Wirklichkeit ist, ist da der Boden, dem ich mich nur zu assimiliren habe. Unglückselige Zeit, die sich damit begnügen muß, daß ihr immer nur vorgesagt wird, es sey ein Gott!

Da vielmehr der Cultus das An- und Fürsichseyn des letzten Endzwecks der Welt voraussetzt, aber von dieser Voraussetzung aus gegen das empirische Selbstbewußtseyn und gegen die besondern Interessen desselben gerichtet ist, so ist in ihm ein negatives Moment enthalten, aber so, daß es praktische Thätigkeit des Subjects an sich selbst ist, seine empirische, besondere Subjectivität zu entlassen. Dieß ist also der Begriff des Cultus im Allgemeinen, dem die Bestimmung dessen, was Glaube heißt, zum Grunde liegt.

II.

Die Bestimmtheit und die besondern Formen des Cultus.

Im Glauben liegt der Begriff des absoluten Geistes selbst. Dieser Inhalt ist als der Begriff zunächst für uns, wir haben ihn so gefaßt, damit ist er aber noch nicht in der Existenz als solcher gesetzt. Der Begriff ist das Innerliche, Substantielle und als solcher erst durch uns in uns im begreifenden

Erkennen vorhanden, diese Gestalt und diesen Inhalt hat aber die Idee noch nicht im seyenden Selbstbewußtseyn überhaupt. Die Idee ist so zunächst als der Begriff, als die mit dem subjectiven Selbstbewußtseyn identische Substanz, so daß das subjective Selbstbewußtseyn in dem Gegenstand sein Wesen, seine Wahrheit hat; in der Idee ist das Subject wesentlich als frei gefaßt, hat aber zunächst nur relative Freiheit, Freiheit des Subjects gegen sein allgemeines Wesen, so daß es nicht sich abtrennt von ihm oder in einer Bestimmtheit feststeht, welche gegen diese seine Allgemeinheit ist, sondern nur in der ungehinderten Continuität mit seinem Gegenstande besteht. Oder die Freiheit ist nur diese formelle Freiheit des Subjects, daß das Bewußtseyn des Subjects seinem Begriff gemäß ist. Der wahrhafte Glaube nach der bisherigen Bestimmung setzt aber das Selbstbewußtseyn der absoluten Freiheit des Geistes voraus, das Bewußtseyn, daß der Mensch nach seiner Grundbestimmung an und für sich frei sey und sich als unendliche Persönlichkeit weiß. Ist nun aber dieß Selbstbewußtseyn noch unmittelbar, so ist es zunächst nur formell frei, und in einer Naturbestimmtheit befangen, nicht das Bewußtseyn seiner unendlichen Freiheit. Gott selbst ist nicht unmittelbar als Geist und ebenso auch nicht das Bewußtseyn über ihn. Daher ist die Freiheit selbst und die Versöhnung im Cultus zunächst formelle Versöhnung und Freiheit; daß das Subject seinem Begriff gemäß sey, dazu gehört, daß ihm sein Begriff, der absolute Geist als Geist Gegenstand sey, denn nur so kann der subjective Geist in ihm selber frei seyn, indem er sich in jenem absoluten Inhalt zu seinem Wesen verhält. Das Wahrhafte ist, daß er für sich absolut bleibt und als unendliche Subjectivität das Bewußtseyn hat, daß er für sich unendlichen Werth habe und der Gegenstand der unendlichen Liebe Gottes sey.

Der oben explicirten Vorstellung von Gott gemäß entwickelt sich so auch der Cultus. Gott ist einmal als Einheit

des Natürlichen und Geistigen, das andere Mal die absolute Einheit, die selbst geistig ist. Diesem Unterschied entsprechen die bestimmten Seiten des Cultus.

1. Gott ist unmittelbar als ein Abstractum bestimmt und mit einer Naturbestimmtheit, nicht als absoluter unendlicher Geist. Insofern diese Naturbestimmtheit in ihm gesetzt ist, er sie auf affirmative Weise in sich hat, so ist er zwar die Einheit dieser und des Geistigen, aber insofern die Naturbestimmtheit bestehen bleibt, ist auch die Einheit beider unmittelbar, eine selbst nur natürliche, nicht wahrhaft geistige Einheit. Beim Menschen ist der Leib ebenso affirmatives Ingredienz als die Seele, wenn man sagt, er besteht aus Leib und Seele, und so gefaßt ist die Einheit beider auch nur natürliche unmittelbare Einheit.

So nun ist auch im Cultus der Mensch bestimmt mit einer unmittelbaren Natürlichkeit oder Unfreiheit der Freiheit. Damit, daß der Mensch nur ein natürlich Freies ist, eine Bestimmung, die sich eigentlich widerspricht, ist denn auch seine Beziehung auf seinen Gegenstand, sein Wesen, seine Wahrheit eine solche natürliche Einheit, und sein Glauben, sein Cultus hat deshalb die Grundbestimmung, daß es so eine unmittelbare Beziehung ist, oder ein Versöhntseyn von Hause aus mit seinem Gegenstand. Dieß ist eine Bestimmtheit des Cultus in allen den Religionen, worin das absolute Wesen Gottes noch nicht offenbar ist. Da ist der Mensch in seiner Freiheit noch nicht frei. Es ist dieß dann der heidnische Cultus, der keiner Versöhnung bedarf; da ist der Cultus schon das, was der Mensch als gewöhnliche Lebensweise sich vorstellt, er lebt in dieser substantiellen Einheit, Cultus und Leben ist nicht unterschieden und eine Welt absoluter Endlichkeit hat sich einer Unendlichkeit noch nicht gegenüber gestellt. So herrscht bei den Heiden das Bewußtseyn ihrer Glückseligkeit, daß Gott ihnen nahe ist als der Gott des Volkes, der Stadt, dieß Gefühl, daß die Götter ihnen

freundlich sind und ihnen den Genuß des Besten geben. Wird in dieser Weise Athene von den Athenern als ihre göttliche Macht gewußt, so wissen sie sich mit derselben ursprünglich einig und wissen sie die Gottheit als die geistige Macht ihres Volkes selbst.

Auf der ersten Stufe der unmittelbaren Einheit des Endlichen und Unendlichen ist das Selbstbewußtseyn noch nicht zur Totalität ausgebildet; es ist insofern mit dem Unterschiede nicht Ernst. Zwar muß die Negativität überhaupt vorkommen, aber da sie nicht die eigne Einbildung des Selbstbewußtseyns ist, so ist das Negative ausgeschlossen aus dem innern Verhältniß der Subjectivität, es steht drüben und ist als ein Reich der Finsterniß und des Bösen aus der unmittelbaren Einheit auszuscheiden. Es kann auch Kampf und Streit mit jenem Negativen entstehen, aber so, daß er mehr als ein äußerlicher Krieg vorgestellt wird und die Feindschaft und die Rückkehr aus derselben nicht als wesentliches Moment des Selbstbewußtseyns ist. In diese Stufe fällt deshalb auch keine eigentliche Versöhnung, denn diese setzt die absolute Entzweiung des Gemüths voraus.

Der Cultus hat also hier wesentlich die Bestimmung, daß er nicht ein Eigenthümliches, ein vom übrigen Leben Abgesondertes, sondern ein beständiges Leben im Lichtreiche und im Guten ausmacht. Das zeitliche Leben der Bedürftigkeit, dieses unmittelbare Leben, ist selbst Cultus und das Subject hat sein wesentliches Leben noch nicht von der Unterhaltung seines zeitlichen Lebens und von den Verrichtungen für die unmittelbare, endliche Existenz unterschieden.

Es muß auf dieser Stufe wohl vorkommen ein ausdrückliches Bewußtseyn seines Gottes als solches, ein Erheben zu dem Gedanken des absoluten Wesens und ein Anbeten und Preisen desselben. Dieses ist aber zunächst ein abstractes Verhältniß für sich, in welches das concrete Leben nicht

eintritt. Sobald das Verhältniß des Cultus sich concreter gestaltet, so nimmt es die ganze äußere Wirklichkeit des Individuums in sich auf, und der ganze Umfang des gewöhnlichen, täglichen Lebens, Essen, Trinken, Schlafen und alle Handlungen für die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse stehen in Beziehung auf den Cultus und der Verlauf aller dieser Handlungen und Verrichtungen bildet ein heiliges Leben.

Indem gleichwohl diesen Verrichtungen die Aeußerlichkeit und Bedürftigkeit eigen ist, so muß auf sie, wenn sie in jene wesentliche Einheit erhoben werden, besondere Aufmerksamkeit gerichtet werden und mit Ausschließung der Willkür werden sie auf besonnene, gesetzte Weise ausgeübt. So herrscht in den gemeinsten Handlungen des Lebens Feierlichkeit und Würde. Die concrete Existenz des endlichen Lebens ist noch nicht als gleichgültig geachtet, durch die Freiheit noch nicht zur Aeußerlichkeit herabgesetzt, weil die Freiheit des Inneren sich noch nicht eine selbständige Sphäre gegeben hat. Das Thun des täglichen und gewöhnlichen Lebens ist also durchaus noch in Beziehung auf das Religiöse gesetzt und gilt als ein substantielles Thun. Damit nun dieses, was wir als ein zufälliges Thun betrachten, der Form der Substantialität angemessen sey, so gehört dazu, daß es mit Feierlichkeit, Ruhe und geziemender Regelmäßigkeit und Ordnung geschehe. Alles dieß ist somit auf eine allgemeine Weise durch Vorschriften bestimmt und der Schein der Zufälligkeit ist nicht vorhanden, da die Verendlichung sich noch nicht für sich losgerissen und sich ihren Spielraum gegeben hat. Seinen Leib und die endlichen Geschäfte und deren Ausführung betrachtet der Orientale, der auf diesem Standpunkt steht, nicht als sein eigen, sondern als einen Dienst gegen einen Andern, gegen den allgemeinen, wesentlichen Willen; er muß deshalb in den geringfügigsten Verrich-

tungen Würde und Besonnenheit haben, damit er sie geziemend, wie es jenem allgemeinen Willen gemäß ist, vollbringe.

Jene Feierlichkeit ist jedoch nur eine Form und der Inhalt ist doch Thun und Seyn des Endlichen und der Gegensatz ist deshalb in Wahrheit nicht aufgehoben. Da somit die Ordnung, mit der die Handlungen des täglichen Lebens gethan werden, nur eine äußerliche Form an jenem endlichen Inhalt ist, so ist die wirkliche Verschiedenheit des äußerlichen Lebens und dessen, was der absolute Gegenstand für das Bewußtseyn ist, noch vorhanden. Die subjective Existenz muß deshalb ausdrücklich aufgehoben werden und die Weise, wie dieß hier geschieht, betrifft die Reflexion auf die Endlichkeit und auf deren Gegensatz zum Unendlichen. Die Negativität des Endlichen kann jedoch auch nur auf endliche Weise geschehen. Dieß ist nun dasjenige, was das Opfer im Allgemeinen genannt wird.

Das Opfer enthält unmittelbar das Aufgeben einer unmittelbaren Endlichkeit im Sinne der Bezeugung, daß sie mir nicht eigenthümlich seyn solle und daß ich solche Endlichkeit nicht für mich haben will; das Opfer ist also auf diesem Standpunkt des religiösen Selbstbewußtseyns eigentliches Opfer. Es kann hier nicht, weil noch nicht die Tiefe des Gemüths vorhanden ist, die Negativität sich in einem innerlichen Proceß offenbaren. Das Opfer besteht nicht in einer Umkehrung des Gemüths, des Herzens und der natürlichen Neigungen, daß diese gebrochen werden. Sondern was das Subject für sich ist, das ist es im unmittelbaren Besitz und indem es im Cultus seine Endlichkeit aufgiebt, so ist das nur ein Aufgeben eines unmittelbaren Besitzes und eines natürlichen Daseyns. In diesem Sinne ist in einer geistigen Religion kein Opfer mehr vorhanden, sondern was dort Opfer heißt, kann es nur im bildlichen Sinne seyn.

Das Opfer kann nun näher seyn ein bloßes Opfer der

Verehrung, des Preises, die Bezeugung, daß ich nichts Eigenthümliches habe, sondern es aufgebe, indem ich mich im Verhältniß zum Absoluten denke. Der, an den der Besitz aufgegeben wird, soll dadurch nicht reicher werden, sondern das Subject giebt sich dadurch nur das Bewußtseyn der aufgehobenen Trennung und sein Thun ist insofern schlechthin freudiges Thun. Dieß ist auch der Sinn der Geschenke im Orient überhaupt; so bringen die Unterthanen und Besiegten dem Könige Gaben, nicht daß er reicher werden soll, denn es wird ihm ohnehin Alles zugeschrieben und es gehört ihm Alles.

Das Opfer kann sich dann weiter bestimmen als Opfer der Reinigung in Rücksicht auf eine bestimmte Verunreinigung. Eine Sünde im eigentlichen Sinne wird auf diesem Standpunkt nicht gethan; die bestimmten Opfer der Reinigung gesellen sich vielmehr zu allem endlichen Thun überhaupt. Sie sind auch keine Buße, keine Strafe, haben auch nicht eine geistige Bekehrung zum Zweck und sind überhaupt kein Verlust und kein Schaden, der erlitten würde. Es wird nicht so angesehen, daß man etwas Uebles gethan habe und dafür wieder ein Uebel erleiden müsse. Alle diese Bestimmungen würden die Vorstellung einer Berechtigung des Subjects einschließen, das ist aber eine Vorstellung, die hier noch gar nicht sich einmischt. Nach unserm Standpunkt würden solche Opfer als ein Verlust betrachtet werden, indem dadurch ein Eigenthum aufgegeben wird. Solche Ansicht findet indeß auf jenem Standpunkt nicht statt; das Opfer ist hier vielmehr wesentlich etwas Symbolisches. Es ist eine Verunreinigung geschehen und diese muß auf ebenso unmittelbare Weise abgethan werden; allein das Subject kann das Geschehene nicht ungeschehen machen und auch nicht bereuen, daß es so gehandelt habe. Es muß deshalb nothwendig eine Vertauschung geschehen und etwas Anderes aufgegeben werden als diejenige Existenz, um die es eigentlich zu thun war. Das Geopferte

nicht erst dieser Zweck soll hervorgebracht werden, sondern er soll nur in mir Wirklichkeit haben, er ist daher gegen mich, gegen meine besondere Subjectivität; diese ist die Hülse, die abgestreift werden soll; ich soll im Geiste seyn und der Gegenstand in mir als Geist.

Dieß ist ein zweiseitiges Thun, Gottes Gnade und des Menschen Opfer. Bei dem Thun, der Gnade Gottes, geräth die Vorstellung in Schwierigkeit, wegen der Freiheit des Menschen. Aber die Freiheit des Menschen besteht eben im Wissen und Wollen Gottes, ist nur durch Aufhebung des menschlichen Wissens und Wollens. So ist der Mensch nicht der Stein dabei, so daß die Gnade nicht bloß praktisch wirkt und der Mensch etwa das passive Material wäre, ohne dabei zu seyn. Es soll vielmehr der Zweck, das Göttliche durch mich in mir werden und das, wogegen die Action geht, welche meine Action ist, das ist Aufgeben meiner überhaupt, der sich nicht mehr für sich behält. Diese gedoppelte Thätigkeit ist der Cultus und sein Zweck so das Daseyn Gottes im Menschen.

Ich soll mich dem gemäß machen, daß der Geist in mir wohne, daß ich geistig sey. Dieß ist meine, die menschliche Arbeit, dieselbe ist Gottes, von seiner Seite. Er bewegt sich zu dem Menschen und ist in ihm durch Aufhebung des Menschen. Was als mein Thun erscheint, ist alsdann Gottes Thun und ebenso auch umgekehrt. Dieß ist denn freilich dem bloß moralischen Standpunkt Kant's und Fichte's entgegen; da soll das Gute immer erst hervorgebracht, realisirt werden, mit der Bestimmtheit, daß es auch bei dem Sollen bleibe, als ob es nicht schon an und für sich da wäre. Da ist dann außer mir eine Welt, die von Gott verlassen darauf wartet, daß ich den Zweck, das Gute erst hineinbringe. Der Kreis des moralischen Wirkens ist beschränkt. In der Religion hingegen ist das Gute, die Versöhnung absolut vollbracht und an und für sich selbst; es ist vorausgesetzt die göttliche Einheit der

geistigen und der natürlichen Welt — zu der letzteren gehört das besondere Selbstbewußtseyn — und es handelt sich nur um mich und gegen mich, daß ich mich meiner Subjectivität abthue und mir an diesem Werke, das sich ewig vollbringt, meinen Antheil nehme und meinen Antheil daran habe. Das Gute ist demnach kein Gesolltes, sondern göttliche Macht, ewige Wahrheit.

Ebenso wenn man heut zu Tage nur immer Noth hat, den Glauben an die Menschen heranzubringen und das Gerede nur immer darauf ausgeht, in ihnen Jammer und damit den Glauben, daß Gott sey, hervorzubringen, so ist das nicht nur nicht Cultus, sondern dieß, nur immer erst Religion hervorbringen zu wollen, ist außer der Religion. Der Cultus ist vielmehr innerhalb der Religion und das Wissen, daß Gott ist und die Wirklichkeit ist, ist da der Boden, dem ich mich nur zu assimiliren habe. Unglückselige Zeit, die sich damit begnügen muß, daß ihr immer nur vorgesagt wird, es sey ein Gott!

Da vielmehr der Cultus das An- und Fürsichseyn des letzten Endzwecks der Welt voraussetzt, aber von dieser Voraussetzung aus gegen das empirische Selbstbewußtseyn und gegen die besondern Interessen desselben gerichtet ist, so ist in ihm ein negatives Moment enthalten, aber so, daß es praktische Thätigkeit des Subjects an sich selbst ist, seine empirische, besondere Subjectivität zu entlassen. Dieß ist also der Begriff des Cultus im Allgemeinen, dem die Bestimmung dessen, was Glaube heißt, zum Grunde liegt.

II.

Die Bestimmtheit und die besondern Formen des Cultus.

Im Glauben liegt der Begriff des absoluten Geistes selbst.

Dieser Inhalt ist als der Begriff zunächst für uns, wir haben ihn so gefaßt, damit ist er aber noch nicht in der Existenz als solcher gesetzt. Der Begriff ist das Innerliche, Substantielle und als solcher erst durch uns in uns im begreifenden

Zweck zu erweitern. So tritt das religiöse Arbeiten ein, welches Werke der Andacht hervorbringt, die nicht zu einem endlichen Zweck bestimmt sind, sondern Etwas seyn sollen, das an und für sich ist. Dieß Arbeiten ist hier selbst Cultus. Seine Werke und Productionen sind nicht wie unsere Kirchenbauten anzusehen, die nur unternommen werden, weil man ihrer eben bedarf, sondern das Arbeiten als reines Hervorbringen und als perennirendes Arbeiten ist der Zweck für sich selbst und ist somit nie fertig.

Diese Arbeit ist nun von verschiedener Art und von verschiedenem Grade, von der bloß körperlichen Bewegung des Tanzes bis zu den ungeheuren colossalen Bauwerken. Die letzteren Werke haben dann vornemlich den Sinn von Monumenten, deren Errichtung endlos ist, da immer wieder von vorn angefangen werden muß, wenn eine Generation mit einem Werke fertig ist.

Bei solchen Werken ist das Bestimmende noch nicht die freie Phantasie, sondern das Hervorgebrachte hat den Charakter des Ungeheuern und Colossalen. Das Hervorbringen ist noch wesentlich an das Natürliche und Gegebene gekettet und was der Thätigkeit freisteht, das ist nur darauf beschränkt, daß die Maaße übertrieben und die gegebenen Gestalten ins Ungeheure geführt werden.

Auch alle diese Arbeiten fallen noch in die Sphäre des Opfers. Denn wie bei diesem ist der Zweck das Allgemeine, gegen welches sich die Eigenheit und die Interessen des Subjects im Thun aufgeben müssen. Alle Thätigkeit ist überhaupt ein Aufgeben, aber nicht mehr eines nur äußerlichen Dinges, sondern der innerlichen Subjectivität. Dieses Aufgeben und Opfern, das in der Thätigkeit liegt, ist als Thätigkeit zugleich objectivirend, bringt Etwas zu Stande, aber nicht so, daß das producirte Seyn überhaupt nur aus mir kommt, sondern nach einem inhaltsvollen Zweck geschieht. Die Arbeit

des Menschen, wodurch die Einheit des Endlichen und Unendlichen nur insofern zu Stande kommt, als sie durch den Geist hindurchgegangen und aus seinem Thun herausgerungen ist, ist aber schon ein tieferes Opfer und ein Fortschritt gegen das Opfer, wie es ursprünglich nur als Aufgeben einer unmittelbaren Endlichkeit erscheint. Denn in jenem Produciren ist das Opfer geistiges Thun und die Anstrengung, die als Negation des besondern Selbstbewußtseyns den im Innern und in der Vorstellung lebenden Zweck festhält und äußerlich für die Anschauung hervorbringt.

Bisher haben wir den Cultus dieses Standpunktes betrachtet, wie er von der vorausgesetzten Einheit des Selbstbewußtseyns und des Gegenstandes ausgeht. Es tritt jedoch hier oft auch Abweichung von dieser ursprünglichen Einheit ein, von diesem Versöhntseyn oder von dem Mangel des Bedürfnisses des Versöhntseyns. Diese Abweichungen liegen theils in der Willkür des Subjects, in dem Genuß, den das Individuum in seiner Welt hat, denn es ist nicht geistig Selbstbewußtes, also noch Neigung, Begier, oder kommen von einer andern Seite, von der Naturmacht, von dem Unglück des Menschen, des Individuums, der Völker, der Staaten. Nach dergleichen Störungen, wodurch die Einheit unterbrochen ist, bedarf es dann immer ernsthafter Negation, um sie wieder herzustellen.

Da ist die Trennung des Göttlichen und Menschlichen, und der Sinn des Cultus nicht dieser, diese Einigkeit zu genießen, sondern die Entzweiung aufzuheben. Auch da ist noch die Voraussetzung der an und für sich seyenden Versöhnung.

2. Diese Trennung ist zunächst eine solche, die im Natürlichen eintritt, und sie erscheint dann als ein äußeres Unheil, das einem Volke begegnet: Gott ist da die substantielle Macht, die Macht des Geistigen wie des Natürlichen: wenn nun Mißwachs, Kriegsunglück, Pest und andere Cala-

mitäten das Land bedrücken, so ist die Richtung des Cultus diese, das Wohlwollen der Götter, das ursprünglich vorhanden ist, wieder zu erlangen. Das Unglück macht hier die Trennung aus, es betrifft nur die natürliche Sphäre, den äußerlichen Zustand hinsichtlich des körperlichen Daseyns, daß diese äußerlichen Umstände nicht so sind, wie die Forderungen an das Glück verlangen. Da ist die Voraussetzung, daß dieser natürliche Zustand nicht ein zufälliger ist, sondern von einer höhern Macht abhängt, die sich als Gott bestimmt; Gott hat ihn gesetzt, hervorgebracht. Eine weitere Bestimmung ist, daß dieser Wille, der das Unglück verhängt, in dem moralischen Zusammenhang stehe, daß es einem Menschen oder einem Volke wohl oder übel gehe, weil der Mensch oder das Volk es durch seine Schuld verdient habe. Darum wird der Gang der Natur gestört gegen die Zwecke der Menschen, so daß er ihrem Nutzen und ihrer Glückseligkeit feindlich entgegentritt. In dem Falle dieser Trennung ist erforderlich, die Einigkeit des göttlichen Willens mit den Zwecken der Menschen wieder herzustellen. Der Cultus nimmt so die Gestalt der Sühnung an: diese wird vollbracht durch Handlungen der Reue und Buße, durch Opfer und Ceremonieen, wodurch der Mensch zeigt, daß es ihm Ernst sey, seinen besondern Willen aufzugeben.

Es liegt hier überhaupt die Anschauung zu Grunde, daß Gott die Macht über die Natur ist, daß diese von einem höhern Willen abhängt. Die Frage, die sich hier aufwirft, ist nur, inwiefern der göttliche Wille sich in den natürlichen Ereignissen darstelle, wie er in diesen zu erkennen sey? Es gilt auf diesem Standpunkt die Voraussetzung, daß die Naturmacht nicht nur natürliche ist, sondern Zwecke in sich enthält, die ihr als solcher fremd sind, nämlich Zwecke des Guten, die das Wohl der Menschen betreffen und von denen dasselbe abhängig ist. Dieß erkennen wir auch als wahr an; aber das

Gute ist das Abstracte, Allgemeine: wenn die Menschen von ihrem Guten sprechen, so haben sie ganz particulare Zwecke für sich und so fassen sie es im beschränkten, natürlichen Daseyn. Wenn man aber so vom göttlichen Willen zu den besondern Zwecken herabsteigt, so steigt man in das Reich der Endlichkeit und Zufälligkeit hinein. Die Frömmigkeit, der fromme Gedanke, daß das einzelne Unglück vom Guten abhängig sey, steigt zwar auch vom Einzelnen auf zu Gott, zum Allgemeinen; damit wird die Hoheit des Allgemeinen über das Besondere anerkannt. Das Weitere aber ist die Anwendung dieses Allgemeinen auf's Besondere und hier tritt das Mangelhafte in die Vorstellung ein. Völker, die von Calamitäten heimgesucht werden, suchen nach einem Vergehen, das die Veranlassung davon sey; es wird dann weiter Zuflucht gesucht bei einer Macht, die sich nach Zwecken bestimmt: wenn nun auch dieß Allgemeine zugegeben wird, so führt dagegen die Anwendung auf's Particulare zu einem Mißverhältniß.

In den Störungen, die wir auf dieser ersten Stufe finden, erscheint die Einheit als ein Beschränktes; sie kann zerrissen werden; sie ist nicht absolut: denn sie ist eine ursprüngliche, unreflectirte. So schwebt über dieser vorausgesetzten, unmittelbaren, und damit zerstörbaren Harmonie und über der Feier und dem Genuß derselben noch ein Höheres, Höchstes, denn die ursprüngliche Einheit ist nur natürliche Einigkeit, damit beschränkt für den Geist; mit einem Naturelement behaftet, hat er nicht eine Realität, wie er sie seinem Begriff nach haben soll. Diese Uneinigkeit muß für das Bewußtseyn vorhanden seyn; denn es ist an sich denkender Geist, es muß in ihm das Bedürfniß einer absoluten Einheit hervortreten, die über jener Befriedigung der Genüsse schwebt, die aber nur abstract bleibt, weil die erfüllte lebendige Grundlage jene ursprüngliche Harmonie ist. Ueber dieser Sphäre schwebt eine Trennung, die nicht aufgelöst ist, so klingt durch die Freude

jener lebendigen Einheit ein unaufgelöster Ton der Trauer und des Schmerzes; ein Schicksal, eine unbekannte Macht, eine zwingende Nothwendigkeit, unerkannt anerkannt, ohne Versöhnung, der das Bewußtseyn sich unterwirft, aber nur mit der Negation seiner selbst, schwebt über dem Haupt von Göttern und Menschen. Dieß ist ein Moment, das mit dieser Bestimmung des Selbstbewußtseyns verbunden ist.

Hier nun ist es, daß eine besondere Seite des Cultus hervortritt. In jener ersten Einheit nämlich ist die Negation des Subjects oberflächlich und zufällig, und nur die Empfindung der Trauer, der Gedanke der Nothwendigkeit, der ein Negatives gegen jene lebendige Einheit ist, schwebt über diesem. Aber diese Negativität muß selbst wirklich werden und sich als das Höhere über jener Einheit beweisen. Diese Nothwendigkeit bleibt nicht bloß Vorstellung, es wird Ernst mit dem Menschen, der natürliche Mensch vergeht, der Tod macht Ernst mit ihm, das Schicksal verzehrt ihn trostlos, denn eben die Versöhnung, die Einheit ist nicht die des Tiefen, Innersten, sondern das Naturleben ist noch wesentliches Moment, ist nicht aufgegeben, die Entzweiung ist noch nicht so weit gegangen, sondern es ist eine Einheit des Natürlichen und Geistigen geblieben, in der das erste eine affirmative Bestimmung behält. Dieß Schicksal muß nun in der Vorstellung auf subjective Weise zum Affirmativen umgestaltet werden, so sind die Manen das Unversöhnte, das versöhnt werden muß, sie müssen gegen das Unrecht ihres Todes gerächt werden. Dieß ist nun die Todtenfeier, eine wesentliche Seite des Cultus.

3. Das Höhere gegen diesen Standpunkt des Cultus ist dann dieß, daß die Subjectivität zum Bewußtseyn ihrer Unendlichkeit in sich gekommen ist; hier tritt dann die Religion und der Cultus ganz in das Gebiet der Freiheit. Das Subject weiß sich als unendlich und zwar als Subject. Dazu gehört, daß jenes früher Unenthüllte an ihm

selbst das Moment hat, Einzelnheit zu seyn, die dadurch absoluten Werth erhält. Aber die Einzelnheit hat nun als diese absolute und somit schlechthin allgemeine Einzelnheit Werth. Da ist der Einzelne nur durch Aufhebung seiner unmittelbaren Einzelnheit, durch welche Aufhebung er die absolute Einzelnheit in sich erzeugt, und daher frei in sich selbst. Diese Freiheit ist als Bewegung des absoluten Geistes in ihm durch Aufhebung des Natürlichen, Endlichen. Der Mensch, damit daß er zum Bewußtseyn der Unendlichkeit seines Geistes gekommen ist, hat die höchste Entzweiung gegen die Natur überhaupt und gegen sich gesetzt, diese ist es, die das Gebiet der wahrhaften Freiheit hervorbringt. Durch dieß Wissen des absoluten Geistes ist der höchste Gegensatz gegen die Endlichkeit eingetreten, und diese Entzweiung ist der Träger der Versöhnung. Hier heißt es nicht mehr, daß der Mensch von Hause aus, d. h. seiner Unmittelbarkeit nach, gut und mit dem absoluten Geist versöhnt ist, sondern daß im Gegentheil gerade darum, weil sein Begriff die absolut freie Einheit ist, jene seine natürliche Existenz sich unmittelbar als entgegengesetzt beweiset und somit als Aufzuhebendes. Die Natürlichkeit, das unmittelbare Herz ist das, dem entsagt werden muß, weil dieß Moment den Geist nicht frei läßt, und er als natürlicher Geist nicht durch sich gesetzt ist. Ist die Natürlichkeit erhalten, so ist der Geist nicht frei; was er ist, ist er dann nicht durch sich, für sich, sondern er findet sich so; in jener höheren Sphäre dagegen ist alles, was der Mensch seyn soll, in das Gebiet der Freiheit gelegt. Hier geht denn der Cultus wesentlich in das Gebiet des Innern über, hier soll das Herz brechen, d. h. der natürliche Wille, das natürliche Bewußtseyn soll aufgegeben werden. Einer Seits sind es auch wirkliche Sünden, die der Mensch zu bereuen hat, also Sünden, die als einzelne etwas Zufälliges sind und nicht die menschliche Natur als solche betreffen: andrer Seits aber gilt in der Abstraction der Endlich-

keit und Unendlichkeit, in diesem allgemeinen Gegensatze das Endliche überhaupt als böse. Die Trennung, die ursprünglich im Menschen liege, soll aufgehoben werden. Und allerdings ist der natürliche Wille nicht der Wille, wie er seyn soll, denn er soll frei seyn und der Wille der Begierde ist nicht frei. Der Geist ist von Natur nicht wie er seyn soll, erst durch die Freiheit ist er dieß: dieß wird hier so vorgestellt, daß der Wille von Natur böse ist. Aber Schuld hat der Mensch nur, indem er bei seiner Natürlichkeit stehen bleibt. Recht, Sittlichkeit ist nicht der natürliche Wille, denn in diesem ist der Mensch selbstsüchtig, will nur seine Einzelnheit als solche. Durch den Cultus nun soll das Böse aufgehoben werden. Der Mensch soll nicht unschuldig seyn in dem Sinne, daß er weder gut noch böse sey; solche natürliche Unschuld kommt nicht aus der Freiheit des Menschen: sondern der Mensch wird erzogen zur Freiheit, die nur dann wesentlich ist, wenn sie den wesentlichen Willen will und dieß ist auch das Gute, Rechte, Sittliche.

Frei soll der Mensch werden, d. h. ein rechter und sittlicher Mensch und zwar durch den Weg der Erziehung. Diese Erziehung ist in jener Vorstellung als die Ueberwindung des Bösen ausgedrückt und ist damit auf den Boden des Bewußtseyns gesetzt, während die Erziehung auf bewußtlose Weise geschieht. — In dieser Form des Cultus ist das Aufheben des Gegensatzes von gut und böse vorhanden; der natürliche Mensch wird als böse dargestellt, das Böse ist aber die Seite der Trennung und Entfremdung und diese Entfremdung ist zu negiren. Dabei ist die Voraussetzung, daß die Versöhnung an sich vollbracht sey; im Cultus bringt der Mensch sich diese Vergewisserung hervor und ergreift er die an sich vollbrachte Versöhnung. Vollbracht aber ist sie in und durch Gott und diese göttliche Realität soll der Mensch sich zu eigen machen.

Diese Aneignung der Versöhnung geschieht aber vermittelst der Negation der Entfremdung, also durch Entsagung und

es fragt sich nun: was ist es näher, dem der Mensch entsagen soll? Man soll seinem besonderen Willen, seinen Begierden und Naturtrieben entsagen. Es kann dieß so verstanden werden, als sollten die Naturtriebe ausgerottet werden, nicht bloß gereinigt, als sollte die Lebendigkeit des Willens getödtet werden. Dieß ist ganz unrichtig: das Wahre ist, daß nur der unreine Gehalt geläutert, d. h. ihr Gehalt dem sittlichen Willen angemessen gemacht werden soll; dagegen wird fälschlich gefordert, wenn die Entsagung auf abstracte Weise gefaßt wird, daß der Trieb der Lebendigkeit in sich solle aufgehoben werden. Zu dem, was dem Menschen eigen ist, gehört auch der Besitz, sein Eigenthum: es ist mit seinem Willen sein; so könnte nun auch gefordert werden, daß der Mensch seinen Besitz aufgäbe; die Ehelosigkeit ist eine ähnliche Forderung. Dem Menschen gehört auch Freiheit, Gewissen: man kann in demselben Sinne auch verlangen, daß der Mensch seine Freiheit, seinen Willen aufgebe, so daß er zu einem dumpfen, willenlosen Geschöpf herabsinkt. Dieß ist das Extrem jener Forderung. — Hieher gehört weiter auch, daß ich meine Handlungen ungeschehen mache und die Regungen des bösen Thuns unterdrücke: die Entsagung heißt dann, daß ich gewisse Handlungen, die ich vollbracht habe, nicht als die meinigen betrachten wolle, daß ich sie als ungeschehen ansehen, d. h. bereuen wolle: in der Zeit ist zwar die Handlung vorübergegangen, so daß sie durch die Zeit vernichtet ist, aber nach ihrem inneren Gehalt, insofern sie meinem Willen angehört, ist sie im Innern noch aufbewahrt, und das Vernichten derselben heißt dann, die Gesinnung, in der sie ideell existirt, aufgeben. Wenn die Strafe die Vernichtung des Bösen in der Wirklichkeit ist, ist diese Vernichtung im Innern die Buße und Reue, und der Geist kann diese Entsagung leisten, da er die Energie hat, sich an sich zu verändern und die Maximen und Intentionen seines Willens in sich zu vernichten. Wenn der Mensch in dieser Weise seiner Selbstsucht und der Ent-

zweiung mit dem Guten entsagt, dann ist er der Versöhnung theilhaftig geworden und durch die Vermittlung in sich zum Frieden gelangt. So geschieht es nun, daß hier im Subject der Geist erscheint, wie er wahrhaft an und für sich und seinem Inhalt gemäß ist und daß dieser Inhalt kein jenseitiger mehr ist, sondern die freie Subjectivität darin ihr Wesen zum Gegenstande hat. Der Cultus ist so endlich die Gegenwärtigkeit des Inhalts, der den absoluten Geist ausmacht, wodurch denn die Geschichte des Inhalts Gottes wesentlich auch Geschichte der Menschheit ist, die Bewegung Gottes zu den Menschen und des Menschen zu Gott. Der Mensch weiß sich wesentlich in dieser Geschichte enthalten, in sie verflochten, indem er sich als anschauend in sie versenkt, ist sein Versenktseyn in dieselbe das Mitdurchlaufen dieses Inhalts und Processes und giebt er sich die Gewißheit und den Genuß der darin enthaltenen Versöhnung.

Diese Bearbeitung der Subjectivität, diese Reinigung des Herzens von seiner unmittelbaren Natürlichkeit, wenn sie durch und durch ausgeführt wird und einen bleibenden Zustand schafft, der ihrem allgemeinen Zwecke entspricht, vollendet sich als Sittlichkeit und auf diesem Wege geht die Religion hinüber in die Sitte, den Staat.

So tritt jener Zusammenhang ein, der auch Verhältniß der Religion zum Staat heißt, und über ihn ist noch ausführlicher zu sprechen.

III.

Das Verhältniß der Religion zum Staat.

1. Der Staat ist die wahrhafte Weise der Wirklichkeit; in ihm kommt der wahrhafte, sittliche Wille zur Wirklichkeit und lebt der Geist in seiner Wahrhaftigkeit. Die Religion ist das göttliche Wissen, das Wissen des Menschen von Gott und Wissen seiner in Gott. Dieß ist die göttliche Weisheit und das Feld der absoluten Wahrheit. Nun giebt es eine zweite

Weisheit, die Weisheit der Welt und um deren Verhältniß zu jener göttlichen Weisheit fragt es sich.

Im Allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staates Eins und dasselbe; sie sind an und für sich identisch. Im patriarchalischen Verhältniß, in der jüdischen Theokratie ist beides noch nicht unterschieden und noch äußerlich identisch. Es ist aber beides auch verschieden und so wird es im weiteren Verlauf streng von einander getrennt; dann aber wieder wahrhaft identisch gesetzt. Die an und für sich seyende Einheit erhellet schon aus dem Gesagten; die Religion ist Wissen der höchsten Wahrheit und diese Wahrheit näher bestimmt ist der freie Geist; in der Religion ist der Mensch frei vor Gott; indem er seinen Willen dem göttlichen gemäß macht, so ist er dem höchsten Willen nicht entgegen, sondern er hat sich selbst darin; er ist frei, indem er im Cultus das erreicht hat, die Entzweiung aufzuheben. Der Staat ist nur die Freiheit in der Welt, in der Wirklichkeit. Es kommt hier wesentlich auf den Begriff der Freiheit an, den ein Volk in seinem Selbstbewußtseyn trägt, denn im Staat wird der Freiheitsbegriff realisirt und zu dieser Realisirung gehört wesentlich das Bewußtseyn der an sich seyenden Freiheit. Völker, die nicht wissen, daß der Mensch an und für sich frei sey, diese leben in der Verdumpfung sowohl in Ansehung ihrer Verfassung, als ihrer Religion. — Es ist Ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. Dieser Eine Begriff ist das Höchste, was der Mensch hat, und er wird von dem Menschen realisirt. Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze.

Diesen Zusammenhang zwischen Staat und Religion zu betrachten, dieß gehört in seiner ausgebildeten Ausführlichkeit eigentlich der Philosophie der Weltgeschichte an. Hier ist er nur in der bestimmten Form zu betrachten, wie er der Vorstellung erscheint, in dieser sich in Widersprüche verwickelt und

wie es endlich zu dem Gegensatze beider kommt, der das Interesse der modernen Zeit bildet. Wir betrachten daher jenen Zusammenhang zunächst

2. wie er vorgestellt wird. Die Menschen haben über ihn ein Bewußtseyn, aber nicht wie er der absolute Zusammenhang ist, und in der Philosophie gewußt wird, sondern sie wissen ihn überhaupt und stellen ihn sich vor. Die Vorstellung des Zusammenhangs spricht sich nun so aus, daß die Gesetze, die Obrigkeit, die Staatsverfassung von Gott stammen: dadurch sind diese autorisirt und zwar durch die höchste Autorität, die der Vorstellung gegeben ist. Die Gesetze sind die Entwicklung des Freiheitsbegriffes, und dieser, so sich reflectirend auf das Daseyn, hat zu seiner Grundlage und Wahrheit den Freiheitsbegriff, wie er in der Religion gefaßt ist. Es ist damit dieß ausgesprochen, daß diese Gesetze der Sittlichkeit, des Rechts ewige und unwandelbare Regeln für das Verhalten des Menschen, daß sie nicht willkürlich sind, sondern bestehn, so lange als die Religion selbst. Die Vorstellung dieses Zusammenhangs finden wir bei allen Völkern. Es kann dieß auch in der Form ausgesprochen werden, daß man Gott gehorcht, indem man den Gesetzen und der Obrigkeit folgt, den Mächten, welche den Staat zusammenhalten. Dieser Satz ist einer Seits richtig, ist aber auch der Gefahr ausgesetzt, daß er ganz abstract genommen werden kann, indem nicht bestimmt wird, wie die Gesetze explicirt sind und welche Gesetze für die Grundverfassung zweckmäßig sind; so formell ausgedrückt heißt jener Satz: man soll den Gesetzen gehorchen, sie mögen seyn wie sie wollen. Das Regieren und Gesetzgeben ist auf diese Weise der Willkür der Regierung überlassen. Dieses Verhältniß ist in protestantischen Staaten vorgekommen, und auch nur in solchen kann es Statt haben, denn da ist jene Einheit der Religion und des Staates vorhanden. Die Gesetze des Staates gelten als vernünftige und als ein Gött-

liches wegen dieser vorausgesetzten ursprünglichen Harmonie und die Religion hat nicht ihre eigenen Principien, die denen widersprechen, welche im Staate gelten. Indem aber beim Formellen stehen geblieben wird, so ist damit der Willkür, der Tyrannei und der Unterdrückung offener Spielraum gegeben. In England ist dieß besonders zum Vorschein gekommen (unter den letzten Königen aus dem Hause Stuart), indem eine passive Obedienz gefordert wurde und der Satz galt, der Regent sey nur Gott über seine Handlungen Rechenschaft schuldig. Dabei ist die Voraussetzung, daß nur der Regent auch bestimmt wisse, was dem Staate wesentlich und nothwendig sey; denn in ihm, in seinem Willen liegt die nähere Bestimmung, daß er eine unmittelbare Offenbarung Gottes sey. Durch weitere Consequenz ist aber dieß Princip dahin ausgebildet, daß es ins Gegentheil umgeschlagen ist; denn der Unterschied der Priester und Laien ist bei den Protestanten nicht vorhanden und die Priester sind nicht privilegirt, die göttliche Offenbarung zu besitzen, noch weniger giebt es ein solches Privilegium, das einem Laien ausschließlich zukomme. Gegen das Princip der göttlichen Autorisation des Regenten ist daher das Princip derselben Autorisation gesetzt, die auch dem Laien überhaupt zukomme. So ist in England eine protestantische Secte aufgestanden, welche behauptete, ihr sey durch Offenbarung eingegeben, wie regiert werden müsse; nach solcher Eingebung des Herrn haben sie eine Empörung aufgeregt und ihren König enthauptet. — Wenn also wohl im Allgemeinen feststeht, daß die Gesetze durch den göttlichen Willen sind, so ist es eine eben so wichtige Seite, diesen göttlichen Willen zu erkennen, und dieß ist nichts Particulares, sondern kommt Allen zu.

Was nun das Vernünftige sey, dieß zu erkennen ist die Sache der Bildung des Gedankens und besonders die Sache der Philosophie, die man in diesem Sinne wohl Weltweisheit nennen kann. Es ist ganz gleichgültig, in welcher äußerlichen

Erscheinung die wahren Gesetze sich geltend gemacht haben, (ob sie den Regenten abgetrotzt sind oder nicht,) die Fortbildung des Begriffs der Freiheit, des Rechts, der Humanität bei den Menschen ist für sich nothwendig. — Bei jener Wahrheit, daß die Gesetze der göttliche Wille sind, kommt es also besonders darauf an, daß bestimmt wird, welches diese Gesetze sind: Principien als solche sind nur abstracte Gedanken, die ihre Wahrheit erst in der Entwickelung haben, in ihrer Abstraction festgehalten sind sie das ganz Unwahre.

3. Endlich können auch Staat und Religion entzweit seyn und unterschiedene Gesetze haben. Der Boden des Weltlichen und Religiösen ist ein verschiedener und da kann auch ein Unterschied in Ansehung des Princips eintreten. Die Religion bleibt nicht bloß auf ihrem eigenthümlichen Boden, sondern sie geht auch an das Subject, macht ihm Vorschriften in Beziehung auf seine Religiosität, und damit in Beziehung auf seine Thätigkeit. Diese Vorschriften, welche die Religion dem Individuum macht, können verschieden seyn von den Grundsätzen des Rechts und der Sittlichkeit, die im Staate gelten. Dieser Gegensatz spricht sich in der Form aus, daß die Forderung der Religion auf die Heiligkeit gehe, die des Staates auf Recht und Sittlichkeit; auf der einen Seite sey die Bestimmung für die Ewigkeit, auf der andern für die Zeitlichkeit und das zeitliche Wohl, welches für das ewige Heil aufgeopfert werden müsse. Es wird so ein religiöses Ideal aufgestellt, ein Himmel auf Erden, d. h. die Abstraction des Geistes gegen das Substantielle der Wirklichkeit; Entsagung der Wirklichkeit ist die Grundbestimmung, die hervortritt, und damit Kampf und Fliehen. Der substantiellen Grundlage, dem Wahrhaften wird etwas Anderes, das höher seyn soll, entgegengesetzt.

Die erste Sittlichkeit in der substantiellen Wirklichkeit ist die Ehe. Die Liebe, die Gott ist, ist in der Wirklichkeit die

eheliche Liebe. Als die erste Erscheinung des substantiellen Willens in der daseyenden Wirklichkeit hat diese Liebe eine natürliche Seite, sie ist aber auch eine sittliche Pflicht. Dieser Pflicht wird die Entsagung, die *Ehelosigkeit*, als etwas Heiliges gegenübergestellt.

Zweitens. Der Mensch als einzelner hat sich mit der Naturnothwendigkeit herumzuschlagen; es ist für ihn ein sittliches Gesetz, sich durch seine Thätigkeit und Verstand selbständig zu machen, denn der Mensch ist natürlicher Weise von vielen Seiten abhängig; er wird genöthigt, durch seinen Geist, durch seine Rechtlichkeit sich seinen Unterhalt zu erwerben und sich so frei von jener Naturnothwendigkeit zu machen, das ist die *Rechtschaffenheit* des Menschen. Eine religiöse Pflicht, die dieser weltlichen entgegengesetzt worden ist, verlangt, daß der Mensch nicht auf diese Weise thätig seyn, sich nicht mit solchen Sorgen bemühen solle. Der ganze Kreis des Handelns, aller Thätigkeit, die sich auf den Erwerb, die Industrie u. s. w. bezieht, ist somit verworfen, der Mensch soll sich nicht mit solchen Zwecken abgeben; die Noth ist aber hier vernünftiger, als solche religiöse Ansichten. Die Thätigkeit des Menschen wird einer Seits als etwas Unheiliges vorgestellt, andrer Seits wird von dem Menschen sogar verlangt, wenn er einen Besitz hat, so soll er diesen nicht nur nicht vermehren durch seine Thätigkeit, sondern ihn an die *Armen*, und besonders an die Kirche, d. h. an solche, die nichts thun, nicht arbeiten, verschenken. Was also im Leben als Rechtschaffenheit hoch gehalten ist, wird somit als unheilig verworfen.

Drittens. Die höchste Sittlichkeit im *Staate* beruht darauf, daß der vernünftige allgemeine Wille bethätigt werde; im Staate hat das Subject seine *Freiheit*, diese ist darin verwirklicht. Dagegen wird eine religiöse Pflicht aufgestellt, nach welcher nicht die Freiheit der Endzweck für den Menschen seyn darf, sondern er soll sich einer strengen *Obedienz* unter-

werfen, in der Willenlosigkeit beharren; ja noch mehr, er soll selbstlos seyn auch in seinem Gewissen, in seinem Glauben, in der tiefsten Innerlichkeit soll er Verzicht auf sich thun und sein Selbst wegwerfen.

Wenn die Religion in dieser Weise auf die Thätigkeit des Menschen Beschlag legt, so kann sie ihm eigenthümliche Vorschriften machen, die der Vernünftigkeit der Welt entgegengesetzt sind. Dagegen ist die Weltweisheit aufgetreten, welche das Wahrhafte in der Wirklichkeit erkennt, im Bewußtseyn des Geistes sind die Principien seiner Freiheit erwacht und da sind die Ansprüche der Freiheit mit den religiösen Principien, die jene Entsagung forderten, in Kampf gerathen. In den katholischen Staaten stehen Religion und Staat so einander gegenüber, wenn die subjective Freiheit sich in dem Menschen aufthut.

In diesem Gegensatz spricht sich die Religion nur auf eine negative Weise aus und fordert von dem Menschen, daß er aller Freiheit entsage; dieser Gegensatz ist näher dieser, daß der Mensch in seinem wirklichen Bewußtseyn überhaupt an sich rechtlos sey und die Religion in dem Gebiet der wirklichen Sittlichkeit keine absoluten Rechte anerkennt. Das ist der ungeheure Unterschied, der damit in die moderne Welt eingetreten ist, daß überhaupt gefragt wird, ob die Freiheit der Menschen als etwas an und für sich Wahrhaftes anerkannt werden soll, oder ob sie von der Religion verworfen werden darf.

Es ist schon gesagt worden, daß die Uebereinstimmung der Religion und des Staates vorhanden seyn kann; dieß ist im Allgemeinen dem Princip nach, aber in abstracter Weise der Fall in den protestantischen Staaten; denn der Protestantismus fordert, daß der Mensch nur glaube, was er wisse, daß sein Gewissen als ein Heiliges unantastbar seyn solle; in der göttlichen Gnade ist der Mensch nichts Passives; er ist mit seiner subjectiven Freiheit wesentlich dabei und in seinem Wissen, Wollen, Glauben ist das Moment der subjectiven Freiheit aus-

drücklich gefordert. In den Staaten anderer Religion kann es dagegen seyn, daß beide Seiten nicht übereinstimmen, daß die Religion von dem Princip des Staates unterschieden ist; dieß sehen wir in einem weit ausgebreiteten Kreise, einer Seits eine Religion, die das Princip der Freiheit nicht anerkennt, andrer Seits eine Staatsverfassung, die dasselbe zur Grundlage macht. Wenn man sagt, der Mensch ist seiner Natur nach frei, so ist das ein Princip von unendlichem Werthe; bleibt man aber bei dieser Abstraction, so läßt sie keinen Organismus der Staatsverfassung aufkommen, denn dieser fordert eine Gliederung, worin die Pflichten und Rechte beschränkt werden; jene Abstraction läßt keine Ungleichheit zu, welche eintreten muß, wenn ein Organismus und damit wahrhafte Lebendigkeit Statt haben soll.

Dergleichen Grundsätze sind wahr, dürfen aber nicht in ihrer Abstraction genommen werden; das Wissen, daß der Mensch der Natur, d. h. dem Begriff nach frei ist, gehört der neuern Zeit an; mag nun aber bei der Abstraction stehen geblieben werden oder nicht, so kann es seyn, daß diesen Grundsätzen die Religion gegenübersteht, welche dieselben nicht anerkennt, sondern sie als rechtlos betrachtet und nur die Willkür für rechtmäßig. Es tritt also nothwendig ein Kampf ein, der sich nicht auf wahrhafte Weise ausgleichen läßt. Die Religion fordert das Aufheben des Willens, das weltliche Princip legt ihn dagegen zu Grunde; wenn jene religiösen Principien sich geltend machen, so kann es nicht anders geschehen, als daß die Regierungen mit Gewalt verfahren und die entgegenstehende Religion verdrängen oder die, welche derselben angehören, als Parthei behandeln. Die Religion als Kirche kann da wohl klug seyn und äußerlich nachgiebig, aber es tritt dann Inconsequenz in den Geistern ein. Die Welt hält fest an einer bestimmten Religion und hängt zugleich an entgegengesetzten Principien: insofern man diese ausführt und doch noch zu jener Religion

gehören will, so ist das eine große Inconsequenz. So haben die Franzosen z. B., die das Princip der weltlichen Freiheit festhalten, in der That aufgehört, der katholischen Religion anzugehören, denn diese kann nichts aufgeben, sondern sie fordert consequent in Allem unbedingte Unterwerfung unter die Kirche. Religion und Staat stehen auf diese Weise im Widerspruch: die Religion läßt man dann auf der Seite liegen, sie soll sich finden, wie sie mag; sie gilt nur als Sache der Individuen, um welche der Staat sich nicht zu bekümmern habe, und dann wird weiter gesagt, die Religion sey nicht einzumischen in die Staatsverfassung. Das Setzen jener Grundsätze der Freiheit giebt vor, daß sie wahrhafte seyen, weil sie mit dem innersten Selbstbewußtseyn des Menschen zusammenhängen. Wenn es aber in der That die Vernunft ist, die diese Principien findet, so hat sie die Bewahrheitung derselben, sofern sie wahrhaft sind und nicht formell bleiben, nur darin, daß sie dieselben zurückführt auf die Erkenntniß der absoluten Wahrheit, und diese ist nur der Gegenstand der Philosophie; diese muß aber vollständig und bis auf die letzte Analyse zurückgegangen seyn; denn wenn die Erkenntniß sich nicht in sich vollendet, so ist sie der Einseitigkeit des Formalismus ausgesetzt, geht sie aber bis auf den letzten Grund, so kommt sie zu dem, was als Höchstes, als Gott anerkannt ist. Es läßt sich also wohl sagen, die Staatsverfassung solle auf der einen Seite stehen bleiben, die Religion auf der andern, aber da ist diese Gefahr vorhanden, daß jene Grundsätze mit Einseitigkeit behaftet bleiben. Wir sehen so gegenwärtig die Welt voll vom Princip der Freiheit, und dasselbe besonders auf die Staatsverfassung bezogen: diese Principien sind richtig, aber mit dem Formalismus behaftet sind sie Vorurtheile, indem die Erkenntniß nicht bis auf den letzten Grund gegangen ist; da allein ist die Versöhnung mit dem schlechthin Substantiellen vorhanden. —

Das Andere nun, was bei jener Trennung in Betracht

kommt, ist diese Seite, daß, wenn nun die Principien der wirklichen Freiheit zu Grunde gelegt sind und diese sich zu einem Systeme des Rechts entwickeln, daraus gegebene, positive Gesetze entstehen und diese die Form von juridischen Gesetzen überhaupt in Beziehung auf die Individuen erhalten. Die Erhaltung der Gesetzgebung ist den Gerichten anheimgegeben, wer das Gesetz übertritt, wird vor Gericht gezogen, und die Existenz des Ganzen wird in solche juridische Form überhaupt gesetzt. Ihr gegenüber steht dann die Gesinnung, das Innere, welches gerade der Boden der Religion ist. Es sind so zwei Seiten sich einander entgegen, die der Wirklichkeit angehören, — die positive Gesetzgebung und die Gesinnung in Ansehung derselben.

In Bezug auf die Verfassung giebt es hier zwei Systeme: das moderne System, worin die Bestimmungen der Freiheit und der ganze Bau derselben auf formelle Weise aufrecht erhalten werden, ohne die Gesinnung zu beachten. Das andere System ist das der Gesinnung — das griechische Princip überhaupt, das wir besonders in der platonischen Republik entwickelt finden. Wenige Stände machen hierin die Grundlage aus, das Ganze beruht sonst auf der Erziehung, auf der Bildung, welche zur Wissenschaft und Philosophie fortgehen soll. Die Philosophie soll das Herrschende seyn und durch sie soll der Mensch zur Sittlichkeit geleitet werden: alle Stände sollen der σωφροσύνη theilhaftig seyn.

Beide Seiten, die Gesinnung und jene formelle Constitution, sind unzertrennlich und können sich gegenseitig nicht entbehren; aber in neuerer Zeit ist die Einseitigkeit zum Vorschein gekommen, daß einer Seits die Constitution sich selbst tragen soll und Gesinnung, Religion, Gewissen andrer Seits als gleichgültig auf die Seite gestellt seyn sollen, indem es die Staatsverfassung nichts angehe, zu welcher Gesinnung und Religion sich die Individuen bekennen. Wie einseitig das aber

ist, erhellt daraus, daß die Gesetze von Richtern gehandhabt werden, und da kommt es auf ihre Rechtlichkeit, so wie auf ihre Einsicht an, denn das Gesetz herrscht nicht, sondern die Menschen sollen es herrschen machen: diese Bethätigung ist ein Concretes; der Wille des Menschen, so wie ihre Einsicht, müssen das Ihrige dazu thun. Die Intelligenz des Subjects muß auch deshalb oft entscheiden, weil die bürgerlichen Gesetze das Bestimmen sehr weit führen und doch noch nicht jedes Besondere berühren können. Ebenso ein Einseitiges ist aber auch die Gesinnung für sich, an welchem Mangel die platonische Republik leidet. In jetzigen Zeiten will man sich gar nicht auf die Einsicht verlassen, sondern man will Alles nach positiven Gesetzen geleitet wissen. Ein großes Beispiel dieser Einseitigkeit haben wir in der neuesten Tagesgeschichte erlebt: an der Spitze der französischen Regierung hat man eine religiöse Gesinnung gesehen, die von der Art war, daß ihr der Staat überhaupt für ein Rechtloses galt, und daß sie feindselig gegen die Wirklichkeit, gegen Recht und Sittlichkeit auftrat. Die letzte Revolution war nun die Folge eines religiösen Gewissens, das den Principien der Staatsverfassung widersprochen hat, und doch soll es nun nach derselben Staatsverfassung nicht darauf ankommen, zu welcher Religion sich das Individuum bekenne: diese Collision ist noch sehr weit davon, gelöst zu seyn.

Die Gesinnung nimmt nicht nothwendig die Form der Religion an; sie kann auch mehr beim Unbestimmten stehen bleiben. Aber in dem, was man das Volk nennt, ist die letzte Wahrheit nicht in Form von Gedanken und Principien, sondern was dem Volke als Recht gelten soll, kann das nur insofern, als es Bestimmtes, Besonderes ist. Dieß Bestimmte des Rechts und der Sittlichkeit hat nun für das Volk seine letzte Bewährung nur in der Form einer vorhandenen Religion, und wenn diese nicht mit den Principien der Freiheit

zusammenhängt, so ist immer die Spaltung und eine unaufgelöste Entzweiung vorhanden, ein feindseliges Verhältniß, das gerade im Staate nicht stattfinden soll. Unter Robespierre hat in Frankreich der Schrecken regiert und zwar gegen die, welche nicht in der Gesinnung der Freiheit waren, weil sie verdächtig gewesen sind, d. h. um der Gesinnung willen. So ist auch das Ministerium Karl's X. verdächtig gewesen. Nach dem Formellen der Constitution war der Monarch keiner Verantwortlichkeit ausgesetzt; aber dieß Formelle hat nicht Stand gehalten; die Dynastie ist vom Thron gestürzt worden. So zeigt es sich, daß in der formell ausgebildeten Constitution der letzte Nothanker doch wieder die Gesinnung ist, die in ihr bei Seite gestellt war und nun mit Verachtung aller Form sich geltend macht. An diesem Widerspruch und an der herrschenden Bewußtlosigkeit desselben ist es, daß unsere Zeit leidet. —

Uebergang in den folgenden Abschnitt.

Wir haben unterschieden den bestimmten, beschränkten Cultus und den Cultus in dem Elemente der Freiheit, also denselben Unterschied gefunden, der überhaupt in die Vorstellung Gottes fällt.

Die beiden Seiten des Geistes in seiner Objectivität, wie er vorzugsweise Gott heißt, und des Geistes in seiner Subjectivität, machen die Realität des absoluten Begriffs von Gott aus, der als die absolute Einheit dieser seiner beiden Momente der absolute Geist ist. Die Bestimmtheit in einer dieser Seiten entspricht der andern Seite, sie ist die durchgehende allgemeine Form, in der die Idee steht und die wieder eine Stufe in der Totalität der Entwickelung derselben ausmacht.

Was nun diese Stufen der Realisirung betrifft, so ist im Bisherigen schon der allgemeine Unterschied festgesetzt, daß nach der einen Form der Realität der Geist in einer

Bestimmtheit seines Seyns und seines Selbstbewußtseyns befangen ist, nach der andern aber seine absolute Realität ist, in welcher er den entwickelten Inhalt der Idee des Geistes zu seinem Gegenstand hat. Diese Form der Realität ist die wahrhafte Religion.

Nach diesem Unterschied ist es nun die bestimmte Religion, die zunächst in der folgenden Abtheilung betrachtet wird.

Der

Religionsphilosophie

zweiter Theil.

Die bestimmte Religion.



Eintheilung.

Der nächstliegende Sinn der bestimmten Religion ist der, daß die Religion überhaupt als Gattung genommen sey, und die bestimmten Religionen als Arten: dieses Verhältniß von Gattung zu Arten ist einer Seits ganz richtig, wenn in anderen Wissenschaften vom Allgemeinen zum Besonderen übergegangen wird: das Besondere ist aber da nur empirisch aufgenommen, es findet sich, daß es diese und jene Thiere, dieses und jenes Recht giebt. In der philosophischen Wissenschaft darf nicht so verfahren werden, das Besondere darf nicht zu dem Allgemeinen hinzutreten, sondern das Allgemeine selbst entschließt sich zum Bestimmen, zum Besonderen; der Begriff theilt sich, er macht eine ursprüngliche Bestimmung aus sich. Mit der Bestimmtheit überhaupt ist sogleich Daseyn und Zusammenhang mit Anderem gesetzt; was bestimmt ist, ist für Anderes und das Unbestimmte ist gar nicht da. Das, wofür die Religion ist, das Daseyn derselben, ist das Bewußtseyn. Die Religion hat ihre Realität als Bewußtseyn. Dieß ist unter Realisirung des Begriffs zu verstehen: der Inhalt wird dadurch bestimmt, daß und wie er für das Bewußtseyn ist. Unser Gang ist folgender: wir haben damit angefangen, den Begriff der Religion, die Religion an sich zu betrachten; das ist sie für uns, wie wir sie gesehen haben, ein Anderes ist es, daß sie sich zum Bewußtseyn bringt. Oder mit anderen Worten: Als wir den Begriff der Religion betrachteten, war dieser unser Gedanke, er hat in diesem Medium unsers Gedankens existirt, wir haben den Begriff gedacht und er hatte seine Realität in unserm Denken.

Aber die Religion ist nicht nur dieses Subjective, sondern ist an und für sich objectiv, sie hat eine Weise der Existenz für sich und die erste Form derselben ist die der Unmittelbarkeit, wo die Religion in ihr selbst noch nicht zum Gedanken, zur Reflexion fortgegangen ist. Diese Unmittelbarkeit treibt sich aber selbst zur Vermittlung fort, weil sie an sich Gedanke ist und erst in der wahrhaften Religion wird es gewußt, was sie an und für sich ist, was ihr Begriff ist; die wirkliche Religion ist dem Begriff angemessen. Wir haben jetzt den Gang zu betrachten, wie die wahrhafte Religion entsteht; die Religion ist in ihrem Begriff ebenso noch keine Religion, denn sie ist wesentlich nur im Bewußtseyn als solche vorhanden. Diesen Sinn hat das, was wir hier betrachten, das sich Realisiren des Begriffs. Der Fortgang des Realisirens ist im Allgemeinen angegeben worden: der Begriff ist als Anlage im Geist, er macht die innerste Wahrheit desselben aus, aber der Geist muß dazu kommen, diese Wahrheit zu wissen: dann erst ist die wahrhafte Religion wirklich. Man kann von allen Religionen sagen, sie seyen Religionen, und entsprechen dem Begriff der Religion, zu gleicher Zeit aber, indem sie noch beschränkt sind, entsprechen sie dem Begriff nicht: doch aber müssen sie ihn enthalten, sonst wären sie nicht Religionen; der Begriff aber ist auf verschiedene Weise in ihnen vorhanden, sie enthalten ihn nur zuerst an sich. Diese *bestimmten* Religionen sind nur *besondere* Momente des Begriffs und eben damit entsprechen sie dem Begriff nicht, denn er ist nicht wirklich in ihnen. So ist der Mensch zwar an sich frei, die Africaner, Asiaten aber sind es nicht, weil sie nicht das Bewußtseyn dessen haben, was den Begriff des Menschen ausmacht. Die Religion ist nun in ihrer Bestimmtheit zu betrachten; das Höchste, das erreicht wird und werden kann, ist, daß die Bestimmtheit der Begriff selbst ist; wo also die Schranke aufgehoben und das religiöse Bewußtseyn nicht vom Begriff unterschieden ist — dieß ist die Idee, der vollkommen realisirte Begriff, davon kann aber erst im letzten Theil die Rede seyn.

Es ist die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende gewesen, den Begriff der Religion auszuführen und ihn zum Gegenstand des Bewußtseyns zu machen. Der Durchgang in dieser Arbeit ist, daß von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit ausgegangen wird, und diese muß überwunden werden. Die Unmittelbarkeit ist das Natürliche: das Bewußtseyn ist aber Erheben über die Natur; das natürliche Bewußtseyn ist das sinnliche, wie der natürliche Wille die Begierde ist, das Individuum, das sich will nach seiner Natürlichkeit, Besonderheit — sinnliches Wissen und sinnliches Wollen. Die Religion aber ist das Verhältniß von Geist zu Geist, das Wissen des Geistes vom Geist in seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit, Natürlichkeit. Das Bestimmen der Religion ist der Fortgang von der Natürlichkeit zum Begriff: dieser ist zunächst nur das Innere, das Ansich, nicht das Heraus des Bewußtseyns. — Ueber diese Zweideutigkeit, daß der Begriff ursprünglich ist, daß aber seine erste Existenz nicht seine wahrhafte Ursprünglichkeit ist, darüber ist später noch ein Wort zu sagen.

Von diesen bestimmten Religionen ist zuerst die Eintheilung zu geben, die besonderen Formen, die darin zu betrachten sind; zunächst muß dieß jedoch auf allgemeine Weise geschehen.

Die Sphäre, die wir zunächst haben, enthält also die bestimmte Religion, die dem Inhalt nach über die Bestimmtheit noch nicht hinauskommt. In der Thätigkeit, über die Unmittelbarkeit herauszukommen, liegt noch nicht die errungene Freiheit, sondern nur das Freimachen, das noch mit dem, von welchem es sich freimacht, verwickelt ist.

Das Erste ist nun, daß wir die Form der natürlichen, unmittelbaren Religion betrachten. In dieser ersten, natürlichen Religion ist das Bewußtseyn noch natürliches und sinnlich begehrendes Bewußtseyn. So ist es unmittelbar. Es ist da noch nicht Entzweiung des Bewußtseyns in ihm selbst, denn diese hat die Bestimmtheit, daß das Bewußtseyn seine

sinnliche Natur von dem Wesenhaften unterscheidet, so daß das Natürliche nur als vermittelt durch das Wesenhafte gewußt wird. Hier ist es, wo erst Religion entstehen kann.

Bei dieser Erhebung zum Wesenhaften haben wir den Begriff dieser Erhebung überhaupt zu betrachten. Hier wird der Gegenstand auf gewisse Weise bestimmt und dieß Wahre, von dem sich das Bewußtseyn unterscheidet, ist Gott. Diese Erhebung ist dasselbe, was abstracter in den Beweisen vom Daseyn Gottes vorkommt. In allen diesen Beweisen ist Eine und dieselbe Erhebung; nur ist der Ausgangspunkt und die Natur dieses Wesens verschieden. Das aber, diese Erhebung zu Gott, so und so bestimmt, ist nur die Eine Seite. Das Andere ist die Umkehrung: Gott, so und so bestimmt, verhält sich zum Subject, das sich erhoben hat. Da tritt dann ein, wie das Subject bestimmt ist; es weiß sich aber so, wie Gott bestimmt ist.

Ebenso ist die bewußte Richtung des Subjects zu diesem Wesen anzugeben und das bringt die Seite des Cultus herein, das Zusammenschließen des Subjects mit seinem Wesen.

Die Eintheilung ist also folgende.

1. Die natürliche Religion, sie ist Einheit des Geistigen und Natürlichen und in dieser noch natürlichen Einheit ist hier Gott gefaßt. Der Mensch in seiner Unmittelbarkeit ist nur sinnliches, natürliches Wissen und natürliches Wollen. Insofern das Moment der Religion darin ist und das Moment der Erhebung noch in die Natürlichkeit eingeschlossen ist, so ist da Etwas, das doch ein Höheres seyn soll als nur ein Unmittelbares. Das ist die Zauberei.

2. Die Entzweiung des Bewußtseyns in sich selbst, so daß es sich weiß als bloßes Natürliches und davon unterscheidet das Wahrhafte, Wesenhafte, in welchem diese Natürlichkeit, Endlichkeit nichts gilt und gewußt wird als ein Nichtiges. Während in der natürlichen Religion der Geist noch in Neutralität mit der Natur lebt, ist nun Gott als die absolute Macht und Substanz bestimmt, in welcher der natür-

liche Wille, das Subject nur ein Vorübergehendes, *Accidenz*, ein Selbst- und Freiheitsloses ist. Die höchste Würde des Menschen ist hier, sich als ein Nichtiges zu wissen.

Diese Erhebung des Geistes über das Natürliche ist aber zunächst noch nicht consequent durchgeführt; es ist vielmehr noch eine fürchterliche *Inconsequenz* vorhanden, mit der die verschiedenen geistigen und natürlichen Mächte untereinander gemengt sind. Diese in sich noch inconsequente Erhebung hat ihre geschichtliche Existenz in den *drei orientalischen Religionen der Substanz*.

3. Die Verwirrung des Natürlichen und Geistigen führt aber zu dem *Kampfe der Subjectivität*, die sich in ihrer Einheit und Allgemeinheit herzustellen sucht und dieser Kampf hat seine geschichtliche Existenz wieder in *drei* Religionen gehabt, welche die *Religionen des Uebergangs* zur Stufe der freien Subjectivität bilden. Da aber auch in ihnen, wie auf den vorhergehenden Stufen, der Geist noch nicht vollständig das Natürliche sich unterworfen hat, so machen sie mit jenen überhaupt die Sphäre

A. der *Naturreligion* aus.

Gegen sie ist die *zweite Stufe der bestimmten Religion*, auf welcher die Erhebung des Geistes mit *Consequenz* gegen das Natürliche durchgeführt ist,

B. die Religion *der geistigen Individualität* oder *der freien Subjectivität*.

Hier ist es, daß das *geistige Fürsichseyn des Subjects* anfängt, der Gedanke das Herrschende, Bestimmende ist und daß die Natürlichkeit, als ein nur aufbewahrtes Moment, nur zum Schein heruntergesetzt ist als Accidentelles gegen das Substantielle, im Verhältniß zu ihm, daß es nur Naturleben wird, Leiblichkeit für das Subject, oder doch das schlechthin determinirte ist von dem Subject.

Es kommen auch hier wieder drei Formen vor.

1. Indem das geistige Fürsichseyn sich heraushebt, so ist

es das, welches festgehalten wird als die Reflexion in sich und als Negation der natürlichen Einheit. So ist denn nur Ein Gott, der im Gedanken ist, und das natürliche Leben ist nur ein gesetztes, das ihm als solches gegenübersteht, kein Substantielles gegen denselben ist, und nur ist durch das Wesen des Gedankens. Das ist der geistig Eine, in sich ewig gleiche Gott, gegen welchen das Natürliche, das Weltliche, Endliche überhaupt als ein unwesentliches, substantialitätsloses gesetzt ist. Aber dadurch zeigt sich dieser Gott, da er nur durch das Setzen des Unwesentlichen der wesentliche ist, nur durch jenes selbst zu seyn, und dieses Unwesentliche, dieser Schein ist nicht eine Erscheinung seiner. Dieß ist die Religion der Erhabenheit.

2. Es ist das Natürliche und Geistige vereinigt; doch nicht wie in der unmittelbaren Vereinigung, sondern in solcher Einheit, daß das Geistige das Bestimmende ist und in der Einheit mit dem Leiblichen, so daß dieses ihm nicht gegenübersteht, sondern nur Organ ist, sein Ausdruck, in dem es sich darstellt. Dieß ist die Religion der göttlichen Erscheinung, der göttlichen Leiblichkeit, Materialität, Natürlichkeit, so daß dieß das Erscheinen der Subjectivität, oder daß darin vorhanden ist das Sicherscheinen der Subjectivität, nicht nur für andere erscheinend, sondern sich erscheinend. Diese geistige Individualität ist so nicht die unbeschränkte des reinen Gedankens, sie hat nur einen geistigen Charakter. Einer Seits ist so das Natürliche am Geistigen als der Leib, und dadurch, daß es so den Leib gebraucht, ist andrer Seits das Subject als endlich bestimmt. Dieß ist die Religion der Schönheit.

In der Religion der Erhabenheit ist der Eine Gott der Herr und die Einzelnen verhalten sich als Dienende zu ihm. In der Religion der Schönheit hat sich das Subject auch gereinigt von seinem nur unmittelbaren Wissen und Wollen, hat aber auch seinen Willen behalten und weiß sich als frei und so weiß es sich, weil es die Negation seines natürlichen Willens vollbracht hat und als sittliches, freies affirmative Beziehung

auf Gott hat. Das Subject ist aber noch nicht durch das Bewußtseyn und durch den Gegensatz des Guten und Bösen hindurchgegangen und so noch mit der Natürlichkeit afficirt. Bildet die Religion der Schönheit daher die Stufe der Versöhnung gegen die Sphäre der Erhabenheit, so ist diese Versöhnung noch die unmittelbare, weil sie noch nicht durch das Bewußtseyn des Gegensatzes vermittelt ist.

3. Die Religion, worin der Begriff, der für sich selbst bestimmte, der concrete Inhalt beginnt, der Zweck es ist, welchem die allgemeinen Mächte der Natur oder auch die Götter der schönen Religion dienen, ist die Religion der äußeren Zweckmäßigkeit. Ein concreter Inhalt, der solche Bestimmtheiten in sich faßt, daß die bisher einzelnen Mächte Einem Zweck unterworfen sind. Das einzelne Subject ist bisher noch ein anderes, als jene göttlichen Mächte; diese machen den göttlichen Inhalt überhaupt aus, und das einzelne Subject ist das menschliche Bewußtseyn, der endliche Zweck. Der göttliche Inhalt dient jetzt jener Spitze der Subjectivität, welche ihm in der Religion der Schönheit fehlte, zum Mittel sich zu vollführen. Die Weise wie so die Religion erscheint, ist der äußere endliche Zweck, die Zweckmäßigkeit. Die Idee des Geistes selbst bestimmt sich an und für sich, sie ist sich allerdings der Zweck, und dieser ist nur der Begriff des Geistes, der Begriff, der sich realisirt. Hier ist das Geistige auch Zweck, hat die in sich concreten Bestimmungen in sich, aber diese sind hier noch endlich, beschränkter Zweck, der aber damit das Verhalten des Geistes zu sich selbst noch nicht ist. Der einzelne Geist will in den Göttern nur seinen eignen subjectiven Zweck; er will sich, nicht den absoluten Inhalt.

Die Religion der Zweckmäßigkeit, wo in Gott Ein Zweck gesetzt ist, aber noch nicht der absolute Zweck, kann auch die Religion des Fatum genannt werden, weil eben der Zweck noch nicht reiner geistiger Zweck ist, sondern sogleich ein besonderer Zweck in Gott gesetzt ist. Dieser besondere Zweck ist darin ein Vernunftloses gegen die andern Zwecke, die eben so viel Recht hätten.

Diese Eintheilung muß nicht bloß im subjectiven Sinn genommen werden, sondern es ist die nothwendige Eintheilung im objectiven Sinn der Natur des Geistes. Der Geist in der Weise der Existenz, die er in der Religion hat, ist zunächst die natürliche Religion, das Weitere ist dann, daß die Reflexion hineinkommt, der Geist frei in sich wird, das Subjective überhaupt, was jedoch erst aus der Einheit der Natur herkommt, noch darauf bezogen ist, dieß ist die bedingte Freiheit, das Dritte ist dann das Wollen des Geistes, sich in sich zu bestimmen, was denn als Zweck, Zweckmäßigkeit für sich erscheint, dieß ist zuerst auch noch endlich und beschränkt. Dieß sind die Grundbestimmungen, die die Momente der Entwickelung des Begriffs und zugleich der concreten Entwickelung sind.

Man kann diese Stufen mit denen des Menschenalters vergleichen. Das Kind ist noch in der ersten unmittelbaren Einheit des Willens und der Natur, sowohl seiner eignen als auch der es umgebenden Natur. Die zweite Stufe, das Jünglingsalter, die für sich werdende Individualität, ist die lebendige Geistigkeit, noch keinen Zweck für sich setzend, die sich treibt, strebt, und Interesse nimmt an allem, was ihr vorkommt. Das Dritte, das Mannsalter, ist das der Arbeit für einen besonderen Zweck, dem der Mann sich unterwirft, dem er seine Kräfte widmet. Ein Letztes endlich wäre das Greisenalter, das das Allgemeine als Zweck vor sich habend, diesen Zweck erkennend, von besonderer Lebendigkeit, Arbeit zurückgekehrt ist zum allgemeinen Zweck, zum absoluten Endzweck, und aus der breiten Mannigfaltigkeit des Daseyns sich zur unendlichen Tiefe des Insichseyns gesammelt hat. Diese Bestimmungen sind die, welche logischer Weise durch die Natur des Begriffs bestimmt sind. Am Ende da wird dann eingesehen, daß die erste Unmittelbarkeit nicht als Unmittelbarkeit ist, sondern ein Gesetztes, das Kind ist selbst ein Erzeugtes.

Erster Abschnitt.

I.

Die unmittelbare Religion.

Sie ist das, was man in neuerer Zeit natürliche Religion genannt hat, diese trifft mit der Naturreligion zusammen, insofern man in dieser den Gedanken heraushebt.

Unter Naturreligion hat man in neuerer Zeit verstanden, was der Mensch durch sich, durch das natürliche Licht seiner Vernunft von Gott herausbringen und erkennen kann. Man hat sie so der geoffenbarten entgegengesetzt und behauptet, nur das könne für den Menschen wahrhaft seyn, was er in seiner Vernunft habe. Natürliche Vernunft ist aber ein schiefer Ausdruck; denn unter Natürlichem versteht man das Sinnlich-natürliche, das Unmittelbare. Natur der Vernunft ist vielmehr Begriff der Vernunft; der Geist ist eben dieß, sich über die Natur zu erheben. Natürliche Vernunft ist, dem wahrhaften Sinne nach, Geist, Vernunft dem Begriff nach, und das macht keinen Gegensatz gegen die geoffenbarte Religion. Gott, der Geist, kann sich nur dem Geist, der Vernunft offenbaren.

Natürliche Religion hat man in neuerer Zeit näher die bloß metaphysische Religion genannt, insofern Metaphysik so viel hat zu bedeuten gehabt, wie verständige Gedanken, Vorstellungen des Verstandes, das ist diese moderne verständige Religion, was Deismus heißt, das Resultat der Aufklärung, Wissen von Gott als Abstractum, in welche Abstraction alle Bestimmungen von Gott, aller Glaube zurückgeführt sind. Man

kann dieß nicht eigentlich natürliche Religion nennen; es ist das Letzte, das Extrem des abstracten Verstandes, als Resultat der Kantischen Kritik.

Es ist hier noch von einer Vorstellung zu sprechen, die nach dem, was sie unter natürlicher Religion versteht, bestimmte Ansprüche darauf macht, daß wir sie hier betrachten. Man hat nämlich von der unmittelbaren Religion die Vorstellung, daß sie es seyn müsse, welche die wahrhafte, vortrefflichste, göttliche Religion sey und daß sie ferner auch geschichtlich habe die erste seyn müssen. Nach unsrer Eintheilung ist sie die unvollkommenste und so die erste, und nach dieser andern Vorstellung ist sie auch die erste, aber die wahrhafteste. Es ist, wie bemerkt worden, die Naturreligion so bestimmt, daß in ihr das Geistige mit dem Natürlichen in dieser ersten ungetrübten, ungestörten Einheit sey. Diese Bestimmung wird aber hier genommen als die absolute, wahrhafte Bestimmung und diese Religion in dieser Beziehung so als die göttliche. Man sagt, der Mensch habe eine wahrhafte, ursprüngliche Religion gehabt, im Stande der Unschuld, ehe noch jene Trennung in seine Intelligenz gekommen sey, die der Abfall genannt wird. A priori begründet man das in der Vorstellung, daß von Gott, als dem schlechthin Guten, Geister geschaffen seyen als Ebenbilder seiner selbst und dieses Gott Gemäße habe mit ihm in absolutem Zusammenhange gestanden. In diesem Zusammenhange habe der Geist auch in der Einheit mit der Natur gelebt, er sey noch nicht in sich reflectirt gewesen, habe noch nicht diese Trennung in sich vorgenommen von der Natur, stehe nach der praktischen Seite, dem Willen nach noch im schönen Glauben, noch in der Unschuld und sey absolut gut gewesen. Die Schuld entsteht erst mit der Willkür und diese ist, daß die Leidenschaft sich setzt in ihrer eignen Freiheit, das Subject die Bestimmungen nur aus sich nimmt, die es unterschieden hat vom Natürlichen. Die Pflanze ist in dieser Einheit; ihre Seele ist in

dieser Einheit der Natur; das Individuum der Pflanze wird nicht ungetreu ihrer Natur, sie wird, wie sie seyn soll, das Seyn und die Bestimmung ist nicht verschieden. Diese Trennung des Seynsollens und seiner Natur tritt erst mit der Willkür ein und diese hat ihre Stelle erst in der Reflexion; aber eben diese Reflexion und Absonderung sey ursprünglich nicht vorhanden und die Freiheit mit dem Gesetz und dem vernünftigen Willen so identisch gewesen, wie das Pflanzen-Individuum mit seiner Natur identisch ist.

Ebenso stellt man sich vor, wie der Mensch im Stande der Unschuld in Rücksicht auf das theoretische Bewußtseyn vollkommen sey. Er scheint sich hier zu bestimmen als identisch mit der Natur und dem Begriff der Dinge, es hat sich noch nicht geschieden das Fürsichseyn seiner und das der Dinge; er sieht ihnen ins Herz, die Natur ist für ihn noch nicht ein Negatives, ein Verfinstertes, erst in der Trennung legt sich die sinnliche Rinde um die Dinge, die ihn von ihnen trennt; die Natur stellt so mir eine Scheidewand gegenüber. Es wird so gesagt, der Geist ist in einem solchen Verhältniß die allgemeine, wahrhafte Natur der Dinge unmittelbar wissend, in der Anschauung sie verstehend, eben weil die Anschauung ein Wissen ist, ein Hellsehen, zu vergleichen mit dem Zustand des Somnambulismus, in welchem die Seele zu dieser Einheit der Innerlichkeit mit ihrer Welt zurückkehrt; so habe für jenen ursprünglichen anschauenden Verstand die Natur der Dinge aufgeschlossen dagelegen, weil sie für ihn befreit ist von den äußeren Bedingungen des Raums und der Zeit, von der verständigen Bestimmung der Dinge, so daß in dieser Einheit der Geist in freier Phantasie, die keine Willkür ist, die Dinge nach ihrem Begriff, nach ihrer Wahrhaftigkeit sieht, das Angeschaute durch den Begriff bestimmt ist, in ewiger Schönheit erscheint und über der Bedingung der Verkümmerung des Erscheinens steht — kurz, der Geist habe das Allgemeine im Besondern in

seiner reinen Gestaltung und das Besondere, Individuelle in seiner Allgemeinheit als eine göttliche, göttergleiche Lebendigkeit vor sich gehabt und angeschaut. Und indem der Mensch die Natur in ihrer innersten Bestimmtheit erfaßt und deren wahrhafte Beziehung auf die entsprechenden Seiten seiner selbst erkannt habe, so habe er sich zur Natur als zu einem entsprechenden die Organisation nicht zerstörenden Kleide verhalten. Es ist mit dieser Vorstellung die Idee verbunden, daß der Geist damit im Besitz aller Kunst und Wissenschaft gewesen sey und noch mehr stellt man sich vor, daß, wenn der Mensch in dieser allgemeinen Harmonie stehe, er die harmonische Substanz, Gott selbst unmittelbar schaue, nicht als Abstractum des Gedankens, sondern als bestimmtes Wesen.

Dieß ist die Vorstellung, die man von der primitiven Religion giebt, die die unmittelbare und die geschichtlich erste sey. Es kann seyn, daß man diese Vorstellung durch eine Seite der christlichen Religion zu bestätigen sucht. In der Bibel wird von einem Paradiese erzählt, viele Völker haben so ein Paradies im Rücken liegen, welches sie beklagen als ein verlorenes und was sie als das Ziel vorstellen, nach dem der Mensch sich sehne und zu dem er gelangen wird. So ein Paradies ist denn sowohl als Vergangenes als auch als Zukünftiges nach der Stufe der Bildung jener Völker mit sittlichem oder unsittlichem Inhalt erfüllt.

Was die Kritik solcher Vorstellung anbetrifft, so muß zunächst gesagt werden, daß solche Vorstellung ihrem wesentlichen Gehalt nach nothwendig ist. Das Allgemeine, Innere ist die göttliche Einheit im menschlichen Reflexe, oder der Gedanke des Menschen als solchen, der in dieser Einheit steht. So haben die Menschen die Vorstellung, daß das An- und Fürsichseyn eine Harmonie sey, die noch nicht in die Entzweiung übergegangen ist, weder in die von Gut und Böse, noch in die untergeordnete Entzweiung, in die Vielheit, Heftigkeit und Lei-

denschaft der Bedürfnisse. Diese Einheit, dieses Aufgelöstseyn der Widersprüche enthält allerdings das Wahrhafte und ist ganz übereinstimmend mit dem Begriff. Aber ein Anderes ist die nähere Bestimmung, daß diese Einheit als Zustand in der Zeit vorgestellt wird, als ein solcher, der nicht hätte verloren gehen sollen und der nur zufällig verloren gegangen ist. Das ist Verwechselung des Ersten als des Begriffs und der Realität des Bewußtseyns, wie diese dem Begriff gemäß ist.

Wir müssen also dieser Vorstellung ihr Recht widerfahren lassen, es ist darin enthalten die nothwendige Idee des göttlichen Selbstbewußtseyns, des ungetrübten Bewußtseyns von dem absoluten göttlichen Wesen Was diese Grundbestimmung betrifft, so ist sie darin als richtig nicht nur zuzugeben, sondern auch als wahrhafte Vorstellung zu Grunde zu legen. Diese ist, daß der Mensch kein Naturwesen als solches, kein Thier ist, sondern Geist. Insofern er Geist ist, hat er diese Allgemeinheit überhaupt in sich, die Allgemeinheit der Vernünftigkeit, welche Thätigkeit des concreten Denkens ist, und er hat den Instinct, das Allgemeine zu wissen, daß die Natur vernünftig ist, nicht bewußte Vernunft, sondern daß die Natur Vernunft in ihr hat.

So weiß der Geist auch, daß Gott vernünftig, die absolute Vernunft, die absolute Vernunftthätigkeit ist. So hat er instinctmäßig diesen Glauben, daß er Gott ebenso wie die Natur erkennen, in Gott sein Wesen finden müsse, wenn er sich vernünftig forschend zu ihm verhalte.

Es ist diese Einigkeit des Menschen mit Gott, mit der Natur im allgemeinen Sinne als Ansich allerdings die substantielle, wesentliche Bestimmung. Der Mensch ist Vernunft, ist Geist; durch diese Anlage ist er an sich das Wahrhafte: das ist aber der Begriff, das Ansich, und indem die Menschen zur Vorstellung kommen von dem, was Begriff, Ansich ist, kommen sie gewöhnlich darauf, das als etwas Vergangenes oder Zu-

künftiges vorzustellen, nicht als etwas Inneres, das an und für sich ist, sondern in Weise äußerlicher, unmittelbarer Existenz als Zustand. Es handelt sich also nur um die Form der Existenz oder die Weise des Zustandes. Der Begriff ist das Innere, das Ansich, aber als noch nicht in die Existenz getreten. Es ist also die Frage, was steht dem entgegen, zu glauben, daß das Ansich von vornherein als wirkliche Existenz vorhanden gewesen sey? Es steht ihm entgegen die Natur des Geistes. Der Geist ist nur das, wozu er sich macht. Dieß Hervorbringen dessen, was an sich ist, ist das Setzen des Begriffs in die Existenz.

Der Begriff muß sich realisiren, und die Realisirung des Begriffs, die Thätigkeiten, wodurch er sich verwirklicht, und die Gestalten, Erscheinungen dieser Verwirklichung, die vorhanden sind, haben einen andern Anschein, als was der einfache Begriff in sich ist. Der Begriff, das Ansich, ist nicht Zustand, Existenz, sondern die Realisirung des Begriffs macht erst Zustände, Existenz, und diese Realisirung muß von ganz anderer Art seyn, als was jene Beschreibung vom Paradies enthält.

Der Mensch ist wesentlich als Geist; aber der Geist ist nicht auf unmittelbare Weise, sondern er ist wesentlich dieß, für sich zu seyn, frei zu seyn, das Natürliche sich gegenüber zu stellen, aus seinem Versenktseyn in die Natur sich herauszuziehen, sich zu entzweien mit der Natur und erst durch und auf diese Entzweiung sich mit ihr zu versöhnen, und nicht nur mit der Natur, sondern auch mit seinem Wesen, mit seiner Wahrheit.

Diese Einigkeit, die durch die Entzweiung hervorgebracht ist, ist erst die selbstbewußte, wahre Einigkeit; das ist nicht Einigkeit der Natur, welche nicht des Geistes würdige Einheit, nicht Einigkeit des Geistes ist.

Wenn man jenen Zustand den Zustand der Unschuld nennt, kann es verwerflich scheinen, zu sagen, der Mensch müsse aus dem Zustand der Unschuld herausgehen und schuldig werden.

Der Zustand der Unschuld ist, wo für den Menschen nichts Gutes und nichts Böses ist: es ist der Zustand des Thiers, der Bewußtlosigkeit, wo der Mensch nicht vom Guten und auch nicht vom Bösen weiß, wo das, was er will, nicht bestimmt ist als das eine oder andere: denn wenn er nicht vom Bösen weiß, weiß er auch nicht vom Guten.

Der Zustand des Menschen ist der Zustand der Zurechnung, der Zurechnungsfähigkeit; Schuld heißt im Allgemeinen Zurechnung. Unter Schuld versteht man gewöhnlich, daß der Mensch Böses gethan, man nimmt es von der bösen Seite. Schuld aber im allgemeinen Sinne ist, daß dem Menschen zugerechnet werden kann, daß das sein Wissen, Wollen ist.

In Wahrheit ist jene erste natürliche Einigkeit als Existenz nicht ein Zustand der Unschuld, sondern der Rohheit, der Begierde, der Wildheit überhaupt. Das Thier ist nicht gut und nicht böse: der Mensch aber im thierischen Zustande ist wild, ist böse, ist, wie er nicht seyn soll. Wie er von Natur ist, ist er, wie er nicht seyn soll, sondern was er ist, soll er durch den Geist seyn, durch Wissen und Wollen dessen, was das Rechte ist. Dieß, daß, wenn der Mensch nur nach der Natur ist, er nicht ist, wie er seyn soll, ist so ausgedrückt worden, daß der Mensch von Natur böse ist.

Es ist darin enthalten: der Mensch soll sich selbst bebetrachten, wie er ist, sofern er nur nach der Natur lebt, seinem Herzen folgt, d. i. dem, was nur von selbst aufsteigt.

Wir finden eine bekannte Vorstellung in der Bibel, abstracter Weise der Sündenfall genannt — eine Vorstellung, die sehr tief, nicht nur eine zufällige Geschichte, sondern die ewige, nothwendige Geschichte des Menschen ist, in äußerlicher, mythischer Weise ausgedrückt.

Wird die Idee, das, was an und für sich ist, mythisch dargestellt, in Weise eines Vorgangs, so ist Inconsequenz unvermeidlich und so kann es nicht fehlen, daß auch diese Darstellung

Inconsequenzen in sich hat. Die Idee in ihrer Lebendigkeit kann nur vom Gedanken erfaßt und dargestellt werden.

Ohne Inconsequenz ist nun auch jene Darstellung nicht, aber die wesentlichen Grundzüge der Idee sind darin enthalten, daß der Mensch, indem er an sich diese Einigkeit ist, weil er Geist ist, herausgeht aus dem Natürlichen, aus diesem Ansich, in die Unterscheidung, und daß das Urtheil, Gericht kommen muß seiner und des Natürlichen.

So weiß er erst von Gott und dem Guten: wenn er davon weiß, hat er es zum Gegenstand seines Bewußtseyns; hat er es zum Gegenstand seines Bewußtseyns, so unterscheidet sich das Individuum davon.

Das Bewußtseyn enthält das Gedoppelte in sich, diese Entzweiung. Es wird nun zwar gesagt: das hätte nicht seyn sollen. Aber es liegt im Begriff des Menschen, zum Erkennen zu kommen, oder der Geist ist das, jenes Bewußtseyn zu werden. Insofern die Entzweiung und die Reflexion die Freiheit ist, daß der Mensch eine Wahl hat zwischen beiden Seiten des Gegensatzes, oder als Herr über Gut und Böse dasteht, so ist das ein Standpunkt, der nicht seyn soll, der aufgehoben werden muß, nicht aber ein solcher, der gar nicht eintreten soll, sondern dieser Standpunkt der Entzweiung endigt seiner eignen Natur gemäß mit der Versöhnung. Und daß die Reflexion, das Bewußtseyn, die Freiheit das Uebel, das Böse in sich enthält, das, was nicht seyn soll, aber ebenso das Princip, die Quelle der Heilung, die Freiheit, Beides ist in dieser Geschichte enthalten.

Die eine Seite, daß nämlich nicht bleiben soll der Standpunkt der Entzweiung, ist damit gesagt, daß ein Verbrechen begangen worden, Etwas, das nicht seyn soll, nicht bleiben. So heißt es, die Schlange habe mit ihrer Lüge den Menschen verführt. Der Hochmuth der Freiheit ist der Standpunkt darin, der nicht seyn soll.

Die andere Seite, daß er seyn soll, insofern er den Quell seiner Heilung enthält, ist ausgedrückt in den Worten Gottes: Siehe! Adam ist worden wie unser Einer. Es ist also nicht nur keine Lüge der Schlange, sondern Gott bestätigt das selbst. Dieses wird aber gewöhnlich übersehen, von demselben nicht gesprochen.

Wir können also sagen: das ist die ewige Geschichte der Freiheit des Menschen, daß er aus dieser Dumpfheit, in der er in seinen ersten Jahren ist, herausgeht, zum Licht des Bewußtseyns kommt überhaupt, näher, daß das Gute für ihn ist und das Böse.

Nehmen wir, was wirklich in dieser Darstellung liegt, heraus, so ist dasselbe darin, was in der Idee: daß der Mensch, der Geist zur Versöhnung komme, oder, oberflächlich ausgedrückt: daß er gut werde, seine Bestimmung erfülle, dazu ist dieser Standpunkt des Bewußtseyns, der Reflexion, Entzweiung eben so nothwendig, wie er verlassen werden muß.

Daß der Mensch in diesem Zustande das höchste Wissen der Natur und Gottes gehabt, auf dem höchsten Standpunkt der Wissenschaft gestanden, ist eine thörichte Vorstellung, die sich auch historisch als ganz unbegründet erwiesen.

Man stellt sich vor, daß diese natürliche Einheit das wahrhafte Verhältniß des Menschen in der Religion sey. Indessen muß uns schon der Umstand auffallen, daß dieß Paradies, dieß saturnische Zeitalter vorgestellt wird als ein verlorenes, schon darin liegt die Andeutung, daß eine solche Vorstellung nicht das Wahrhafte enthalte, denn in der göttlichen Geschichte giebt es keine Vergangenheit, keine Zufälligkeit. Wenn das existirende Paradies verloren gegangen ist, es mag dieß geschehen seyn, wie es will, so ist dieß eine Zufälligkeit, Willkür, die von außen her in das göttliche Leben gekommen wäre. Daß das Paradies verloren ist, zeigt uns, daß es nicht absolut als Zustand wesentlich ist. Das wahrhaft Göttliche, seiner Bestimmung

Gemäße geht nicht verloren, ist ewig und an und für sich bleibend. Dieser Verlust des Paradieses muß vielmehr als göttliche Nothwendigkeit betrachtet werden, und in der Nothwendigkeit des Aufhörens enthalten sinkt jenes vorgestellte Paradies herab zu einem Moment der göttlichen Totalität, das nicht das absolut Wahrhafte ist.

Die Einheit des Menschen mit der Natur ist ein beliebter wohlklingender Ausdruck, richtig gefaßt heißt er die Einheit des Menschen mit seiner Natur. Seine wahrhafte Natur aber ist die Freiheit, die freie Geistigkeit, das denkende Wissen des an und für sich Allgemeinen, und so bestimmt ist diese Einheit nicht eine natürliche unmittelbare Einheit mehr.

Die Pflanze ist in dieser ungebrochenen Einheit. Das Geistige ist dagegen nicht in unmittelbarer Einheit mit seiner Natur, es hat vielmehr, um zur Rückkehr zu sich zu gelangen, den Weg durch seine unendliche Entzweiung hindurchzumachen und erst die zustandegekommene Versöhnung zu erringen, sie ist kein Versöhntseyn von Hause aus, und diese wahrhafte Einheit ist erst durch die Trennung von seiner Unmittelbarkeit zu erlangen. Man spricht von unschuldigen Kindern und bedauert, daß diese Unschuld, diese Liebe, dieß Vertrauen verloren geht, oder man spricht von der Unschuld einfacher Völker, die aber seltener sind, als man glaubt, diese Unschuld ist aber nicht der wahrhafte Standpunkt des Menschen; freie Sittlichkeit ist nicht die des Kindes, sie steht höher als die genannte Unschuld, es ist selbstbewußtes Wollen, dieses erst ist das wahrhafte Verhältniß.

In seiner ursprünglichen Abhängigkeit von der Natur kann der Mensch milder oder roher seyn. Unter einem milden Himmelsstrich — und das ist vornemlich das Bestimmende — wo die Natur ihm die Mittel zur Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse giebt, kann seine Natürlichkeit milde, wohlwollend und von einfachen Bedürfnissen und Verhältnissen bleiben und die Reisebeschreibungen geben angenehme Schilderungen von

solchen Zuständen. Aber theils sind diese milden Sitten mit barbarischen, gräulichen Gebräuchen und mit einem völligen Verviehen verknüpft, theils hängen solche einfachen Zustände von zufälligen Umständen ab, z. B. vom Klima, von der insularischen Lage. In jedem Falle aber sind sie ohne jenes allgemeine Selbstbewußtseyn und dessen Folgen, welche allein die Ehre des Geistes ausmachen. Ohnehin betreffen solche Beobachtungen und Beschreibungen, die wir von jenen vermeintlich unschuldigen Völkern haben, nur das äußere gutmüthige Benehmen der Menschen gegen Fremde, gehen aber nicht in das Innere der Verhältnisse und Zustände ein. Allen Ansichten und Wünschen einer kranken Philanthropie, welche den Menschen in jene ursprüngliche Unschuld zurückwünscht, steht schon die Wirklichkeit gegenüber und wesentlich die Natur der Sache, daß es nämlich jene Natürlichkeit nicht ist, zu was der Mensch bestimmt ist. Und was den Zustand der Kinder betrifft, so zeigen sich auch darin die Begierden, Selbstsucht und das Böse.

Wenn man dann aber sagt, der Mensch habe sich ursprünglich im Centrum der Natur befunden, den Dingen ins Herz gesehen u. s. f., so sind das schiefe Vorstellungen. An den Dingen ist zweierlei zu unterscheiden, einmal ihre Bestimmtheit, ihre Qualität, ihre Besonderheit im Verhältniß zu Anderem. Dieß ist die natürliche Seite, die endliche. Nach dieser Besonderheit können die Dinge dem Menschen im natürlichen Zustande bekannter seyn, er kann ein viel bestimmteres Wissen von ihrer besondern Qualität haben, als im gebildeten Zustande. Es ist dieß eine Seite, die auch in der Philosophie des Mittelalters zur Sprache gekommen ist, in der Signatura rerum, der äußern Qualität, wodurch die besondere eigenthümliche Natur bezeichnet werde, so daß in dieser äußerlichen Qualität zugleich für den Sinn die specifische Eigenthümlichkeit ihrer Natur gegeben sey. Dieß kann im natürlichen Menschen seyn, ebenso ist im Thiere dieser Zusammenhang seiner mit der

äußerlichen Qualität viel ausdrücklicher als im gebildeten Menschen. Zu dem, was das Thier zu seiner Nahrung bedarf, dazu ist es durch den Instinct getrieben, es verzehrt nur Bestimmtes und läßt alles andere neben sich liegen, verhält sich nur, indem es sich sein Anderes, nicht Anderes überhaupt entgegensetzt und den Gegensatz aufhebt. So hat es einen Instinct zu den Kräutern, durch welche es geheilt wird, wenn es krank ist. So sind das todtenhafte Aussehen, der Geruch der Pflanzen für den natürlichen Menschen Anzeichen von ihrer Schädlichkeit, ihrer Giftigkeit, er empfindet eine Widrigkeit, mehr als der gebildete Mensch, und der Instinct des Thieres ist noch richtiger als das natürliche Bewußtseyn des Menschen; jenem thut dieses Abbruch. Man kann so sagen, der natürliche Mensch sehe den Dingen ins Herz, fasse ihre specifische Qualität richtiger. Aber dieß findet nur statt in Ansehung solcher specifischer Qualitäten, die ganz nur endliche Bestimmungen sind; einzelnen Dingen sieht dieser Instinct ins Herz, in den Lebensquell der Dinge überhaupt, dieses göttliche Herz, in dieses dringt sein Blick nicht. Dasselbe Verhältniß findet sich im Schlaf, im Somnambulismus, es findet sich, daß Menschen ein solches natürliches Bewußtseyn haben. Das vernünftige Bewußtseyn ist hier still geworden und dagegen der innere Sinn aufgewacht, von dem man sagen kann, daß in ihm das Wissen viel mehr in der Identität mit der Welt, mit den umgebenden Dingen als im Wachen sey. Daher kommt es, daß man diesen Zustand für etwas höheres hält, als den gesunden. Es kann so seyn, daß man ein Bewußtseyn von Dingen hat, die tausend Stunden entfernt geschehen. Man findet bei wilden Völkern solch Wissen, solch Ahnen in viel stärkerem Grade als bei gebildeten. Solch Wissen beschränkt sich aber auf einzelne Begebenheiten, einzelne Schicksale, es wird der Zusammenhang dieses Individuums mit bestimmten Dingen, die in sein Bewußtseyn gehören, erweckt, dieß sind denn aber einzelne Dinge, Begebenheiten.

So etwas ist aber noch nicht das wahrhafte Herz der Dinge, dieß ist erst der Begriff, das Gesetz, die allgemeine Idee; das wahre Herz der Welt vermag nicht der Schlummer des Geistes uns zu offenbaren. Das Herz des Planeten ist das Verhältniß seiner Entfernung von der Sonne, seines Umlaufs ꝛc., dieß ist das wahrhaft Vernünftige und ist nur zugänglich für den wissenschaftlich gebildeten Menschen, der von dem unmittelbaren Verhalten der Empfindung des Sehens, Hörens ꝛc. frei ist, seine Sinne in sich zurückgezogen hat, und mit freiem Denken an die Gegenstände geht. Diese Vernünftigkeit und dieß Wissen ist nur Resultat der Vermittlung des Denkens und kommt nur in der letzten geistigen Existenz des Menschen vor. Jene Erkenntniß der Natur erklärt man als Anschauen: dieß ist nichts Anderes als unmittelbares Bewußtseyn; fragen wir: was ist angeschaut worden? nicht die sinnliche Natur oberflächlich betrachtet (was auch den Thieren zugeschrieben werden kann), sondern das Wesen der Natur; das Wesen der Natur als System der Gesetze derselben ist aber nichts Anderes als das Allgemeine; die Natur nach ihrer Allgemeinheit, das System der sich entwickelnden Lebendigkeit und diese Entwickelung in ihrer wahrhaften Form, nicht die Natur in ihrer Einzelnheit, in der sie für die sinnliche Wahrnehmung ist oder für die Anschauung. Die Form des Natürlichen ist die Natur, als durchdrungen von dem Gedanken. Das Denken ist aber nicht ein Unmittelbares: es fängt an vom Gegebenen, erhebt sich aber über die sinnliche Mannigfaltigkeit desselben, negirt die Form der Einzelnheit, vergißt das sinnlich Geschehene und producirt das Allgemeine, Wahrhafte; dieß ist nicht ein unmittelbares Thun, sondern die Arbeit der Vermittlung, das Herausgehen aus der Endlichkeit. Es hilft nichts, den Himmel noch so fromm, unschuldig und gläubig anzuschauen; die Wesenheit kann doch nur gedacht werden. Jene Behauptung von einem Schauen, von einem unmittelbaren

Bewußtseyn zeigt sich daher sogleich in ihrer Nichtigkeit, wenn man nach dem fragt, was geschaut werden soll. Das Wissen der wahrhaften Natur ist ein vermitteltes Wissen und nicht das unmittelbare; ebenso ist es mit dem Willen; der Wille ist gut, insofern er das Gute, Rechte und Sittliche will: dieß aber ist etwas ganz Anderes als der unmittelbare Wille: dieser ist der Wille, welcher in der Einzelnheit und Endlichkeit stehen bleibt, der das Einzelne als solches will. Das Gute dagegen ist das Allgemeine; daß der Wille dazu komme, das Gute zu wollen, dazu ist die Vermittlung nothwendig, daß er sich von solchem endlichen Willen gereinigt habe. Diese Reinigung ist die Erziehung und Arbeit der Vermittlung, die nicht ein Unmittelbares und Erstes seyn kann. Zu der Erkenntniß Gottes gehört dieß ebenso; Gott ist das Centrum aller Wahrheit, das rein Wahre ohne alle Schranke, um zu ihm zu gelangen, muß der Mensch noch mehr seine natürliche Besonderheit des Wissens und Wollens abgearbeitet haben.

Was daher vollends die Vorstellung betrifft, daß in dieser natürlichen Einheit des Menschen, in dieser noch nicht durch Reflexion gebrochenen Einheit das wahrhafte Bewußtseyn von Gott gelegen habe, so gilt hierauf besonders das bisher Gesagte. Der Geist ist nur für den Geist, der Geist in seiner Wahrheit ist nur für den freien Geist und dieß ist der, welcher absehen gelernt hat vom unmittelbaren Wahrnehmen, der absieht vom Verstande, von dieser Reflexion und dergleichen. Theologisch ausgedrückt ist dieß der Geist, der zur Erkenntniß der Sünde gekommen ist, d. h. zum Bewußtseyn der unendlichen Trennung des Fürsichseyns gegen die Einheit, und der aus dieser Trennung wieder zur Einheit und Versöhnung gekommen ist. Die natürliche Unmittelbarkeit ist so nicht die wahrhafte Existenz der Religion, vielmehr ihre niedrigste, unwahrste Stufe.

Die Vorstellung stellt ein Ideal auf und das ist nothwendig, sie spricht damit aus, was das Wahrhafte an und für

sich ist; aber das Mangelhafte ist, daß sie ihm die Bestimmung von Zukünftigem und Vergangenem giebt, sie macht es damit zu etwas, was nicht gegenwärtig ist und giebt ihm so unmittelbar die Bestimmung eines Endlichen. Das empirische Bewußtseyn ist Bewußtseyn vom Endlichen, das An- und Fürsichseyende ist das Innere. Beides unterscheidet die Reflexion von einander und mit Recht, aber das Mangelhafte ist, daß sie sich abstract verhält und doch fordert, daß das, was an und für sich ist, auch in der Welt der äußerlichen Zufälligkeit erscheine, vorhanden sey. Die Vernunft giebt dem Zufall, der Willkür ihre Sphäre, weiß aber, daß in dieser, dem äußern Anschein nach auf der Oberfläche höchst verworrenen Welt doch das Wahrhafte vorhanden ist. Das Ideal eines Staates ist ganz richtig, nur nicht realisirt; stellt man sich unter der Realisation vor, daß die Verhältnisse, Verwickelungen des Rechts, der Politik, der Bedürfnisse, alle gemäß seyn sollen der Idee, so ist dieß ein Boden, der dem Ideal nicht angemessen, innerhalb dessen aber die substantielle Idee dennoch wirklich und gegenwärtig ist. Die Verworrenheit der Existenz macht nicht allein das aus, was die Gegenwart ist, und sie ist nicht die Totalität. Das, wodurch das Ideal bestimmt ist, kann vorhanden seyn, aber es ist noch nicht erkannt, daß die Idee in der That vorhanden ist, weil diese nur betrachtet wird mit dem endlichen Bewußtseyn. Es ist schon durch diese Rinde der substantielle Kern der Wirklichkeit zu erkennen, aber dazu bedarf es auch einer harten Arbeit; um die Rose im Kreuz der Gegenwart zu pflücken, dazu muß man das Kreuz selbst auf sich nehmen.

Endlich hat man auch gesucht, die Idee von einem solchen Anfang des Menschengeschlechts historisch nachzuweisen. Man hat bei vielen Völkern solche Trümmer und Andeutungen, die mit dem übrigen Inhalt ihrer Vorstellungen in Contrast ständen, oder wissenschaftliche Kenntnisse gefunden, die nicht übereinzustimmen scheinen mit dem gegenwärtigen Zustand, oder mit der

anfänglichen Bildung dieser Völker nicht parallel wären. Aus den Resten solcher bessern Existenz hat man auf einen frühern Zustand der Vollkommenheit, auf einen Zustand vollendeter Sittlichkeit geschlossen. Bei den Indiern hat man so große Weisheit und Kenntnisse gefunden, die ihrer jetzigen Bildung nicht angemessen sind, dieß und viele andere dergleichen Umstände hat man für Spuren einer bessern Vergangenheit angesehen. Die Schriften der Mönche im Mittelalter z. B. sind freilich oft nicht aus ihrem Kopfe gekommen, sondern Trümmer einer bessern Vergangenheit.

Man hat bei der ersten Entdeckung der indischen Literatur von den ungeheuren chronologischen Zahlen gehört: sie deuten auf eine sehr lange Dauer hin und scheinen ganz neue Aufschlüsse zu geben. In neueren Zeiten aber hat man sich gezwungen gesehen, diese Zahlen der Indier ganz aufzugeben, denn sie drücken gar keine prosaischen Verhältnisse der Jahre oder der Erinnerung aus. Ferner sollen die Indier große astronomische Kenntnisse besitzen, sie haben Formeln, um die Sonnen- und Mondsinsternisse zu berechnen, die sie aber nur ganz mechanisch gebrauchen, ohne die Voraussetzungen, oder die Art, die Formel zu finden, zu kennen. In jetziger Zeit hat man aber auch die astronomischen und mathematischen Kenntnisse der Indier genauer untersucht: man erkennt darin allerdings eine originelle Ausbildung, aber in diesen Kenntnissen sind sie lange noch nicht so weit gekommen als die Griechen, die astronomischen Formeln sind so unnöthig verwickelt, daß sie der Methode der Griechen, noch mehr der unsrigen, sehr nachstehen: gerade die wahrhafte Wissenschaft sucht die Aufgaben auf die einfachsten Elemente zurückzuführen. Jene verwickelten Formeln weisen allerdings auf eine verdienstliche Beschäftigung, auf eine Bemühung mit diesen Aufgaben hin, aber mehr ist darin auch nicht zu finden: lang fortgesetzte Beobachtungen führen auf diese Kenntnisse. So hat sich denn diese Weisheit

der Indier, der Aegypter immer mehr und mehr vermindert, je mehr man mit ihr bekannt geworden ist, und vermindert sich noch mit jedem Tage, und das Erkannte ist entweder aus anderen Quellen nachzuweisen, oder es ist an sich von gar geringer Bedeutung. So hat sich nun aber auch diese ganze Vorstellung des paradiesischen Anfangs als ein Gedicht bewiesen, dem der Begriff zu Grunde liegt, nur daß dieser als unmittelbare Existenz genommen wird, anstatt, daß er erst als Vermittlung ist. —

Wir gehen nun an die nähere Betrachtung der Naturreligion. Ihre Bestimmtheit ist im Allgemeinen die Einheit des Natürlichen und Geistigen, so daß die objective Seite, Gott, als *Natürliches* gesetzt und das Bewußtseyn befangen ist in *natürlicher Bestimmtheit*. Dieß Natürliche ist *einzelne Existenz*, nicht die Natur überhaupt als *Ganzes*, als *organische Totalität*; dieß sind schon allgemeine Vorstellungen, die hier auf dieser ersten Stufe noch nicht gesetzt sind; das Ganze ist als Einzelnheiten gesetzt; Klassen, Gattungen gehören einer weitern Stufe der Reflexion und der Vermittlung des Denkens an. *Dieß* einzelne Natürliche, dieser Himmel, diese Sonne, dieß Thier, dieser Mensch ꝛc., so eine unmittelbare natürliche Existenz wird gewußt als Gott. Welchen *Inhalt* diese Vorstellung von Gott habe, können wir hier zunächst unbestimmt lassen und es ist auf dieser Stufe Unbestimmtes, eine *unbestimmte Macht*, die noch erfüllt werden kann; weil es aber noch nicht der Geist in seiner Wahrhaftigkeit ist, so sind die Bestimmungen in diesem Geiste *zufällig*, sie sind erst wahrhaft, wenn es der wahrhafte Geist ist, der Bewußtseyn ist und sie setzt.

Die *erste* Bestimmung, der Anfang der Naturreligion ist also, daß der Geist ist in unmittelbar einzelner Weise der Existenz.

Die Naturreligion enthält das geistige Moment sogleich, also wesentlich dieß, daß *Geistiges* dem *Menschen das*

Höchste ist. Damit ist ausgeschlossen, daß diese Religion darin bestehe, natürliche Gegenstände als Gott zu verehren; das spielt auch hinein, aber auf untergeordnete Weise. Doch dem Menschen in der schlechtesten Religion ist als Menschen das Geistige sogleich höher als das Natürliche, es ist ihm nicht die Sonne höher als ein Geistiges.

Die Naturreligion in diesem ihrem Anfange, als unmittelbare Religion, ist dieß, daß das Geistige, ein Mensch, auch in seiner natürlichen Weise als das Höchste gilt. Sie hat nicht bloß äußerlich, physikalisch-Natürliches zum Gegenstand, sondern geistig-Natürliches, diesen Menschen als diesen gegenwärtigen Menschen. Das ist nicht die Idee des Menschen, der Adam Kadmon, der Urmensch, der Sohn Gottes — das sind weiter gebildete, nur durch und für den Gedanken vorhandene Vorstellungen — also nicht die Vorstellung des Menschen in seiner allgemeinen Wesenheit, sondern dieser natürliche Mensch; es ist die Religion des Geistigen, aber in seiner Aeußerlichkeit, Natürlichkeit, Unmittelbarkeit. Es hat auch deswegen Interesse, die Naturreligion kennen zu lernen, um auch in ihr vor das Bewußtseyn zu bringen, daß dem Menschen von jeher Gott überhaupt etwas Präsentes ist, um zurückzukommen von dem abstracten Jenseits Gottes.

Was diese Stufe der Naturreligion betrifft, die wir des Namens der Religion nicht für würdig halten können, so muß man, um diesen Standpunkt der Religion zu fassen, die Vorstellungen, Gedanken vergessen, die uns etwa ganz und gar geläufig sind, die selbst der oberflächlichsten Weise unsrer Bildung angehören.

Für das natürliche Bewußtseyn, das wir hier vor uns haben, gelten noch nicht die prosaischen Kategorieen, wie Ursach und Wirkung, und die natürlichen Dinge sind noch nicht zu äußerlichen herabgesetzt.

Die Religion hat nur ihren Boden im Geist. Das Geistige

weiß sich als die Macht über das Natürliche, daß die Natur nicht das An- und Fürsichseyende ist. Das sind die Kategorieen des Verstandes, in welchen die Natur als das Andere des Geistes und der Geist als das Wahrhafte gefaßt ist. Von dieser Grundbestimmung fängt erst die Religion an.

Die unmittelbare Religion ist dagegen die, wo der Geist noch natürlich ist, worin er die Unterscheidung des Geistes als allgemeiner Macht von sich als Einzelnem, Zufälligem, Vorübergehendem und Accidentellem noch nicht gemacht hat. Diese Unterscheidung, der Gegensatz vom allgemeinen Geist als der allgemeinen Macht und dem Wesen gegen das subjective Daseyn und dessen Zufälligkeit ist noch nicht eingetreten und bildet erst die zweite Stufe innerhalb der Naturreligion.

Hier in der ersten unmittelbaren Religion, in dieser Unmittelbarkeit hat der Mensch noch keine höhere Macht als sich selbst. Ueber dem zufälligen Leben, dessen Zwecken und Interessen ist wohl eine Macht, aber diese ist noch keine wesenhafte, als an und für sich allgemeine, sondern fällt in den Menschen selbst. Das Geistige ist auf einzelne unmittelbare Weise.

Verstehen, denken können wir diese Form der Religion wohl, da wir sie dann noch als Gegenstand unsrer Gedanken vor uns haben; aber wir können uns nicht in sie hineinempfinden, hineinfühlen, so wie wir den Hund wohl verstehen können, ohne uns in ihn hineinempfinden zu können. Denn Empfinden hieße, die Totalität des Subjects ganz mit einer solchen einzelnen Bestimmung erfüllen, so daß sie unsre Bestimmtheit würde. Selbst in Religionen, die unserm Bewußtseyn schon näher stehen, können wir uns nicht so hineinempfinden, sie können nicht Einen Augenblick so sehr unsre Bestimmtheit werden, daß wir z. B. ein griechisches Götterbild, so schön es auch seyn möge, anbeteten. Und jene Stufe der unmittelbaren Religion liegt uns noch dazu am fernsten, da wir schon, um sie uns ver-

ständlich zu machen, alle Formen unsrer Bildung vergessen müssen.

Wir müssen den Menschen betrachten unmittelbar, für sich allein auf der Erde und so ganz zuerst ohne alles Nachdenken, Erhebung zum Denken; erst mit dieser gehen würdigere Begriffe von Gott hervor.

Hier ist der Mensch in seiner unmittelbaren eignen Kraft, Begierde, im Thun und Verhalten seines unmittelbaren Wollens. Er macht noch keine theoretische Frage: Wer hat das gemacht? rc. Diese Scheidung der Gegenstände in sich in eine zufällige und wesentliche Seite, in eine ursachliche und in die Seite eines bloß Gesetzten, einer Wirkung ist noch nicht vorhanden für ihn.

Ebenso der Wille: in ihm ist noch nicht diese Entzweiung, noch keine Hemmung in ihm selbst gegen sich. Das Theoretische im Wollen ist, was wir das Allgemeine, das Rechte nennen, Gesetze, feste Bestimmungen, Grenzen für den subjectiven Willen; das sind Gedanken, allgemeine Formen, die dem Gedanken, der Freiheit angehören.

Diese sind unterschieden von der subjectiven Willkür, Begierde, Neigung: Alles dieß wird gehemmt, beherrscht durch dieß Allgemeine, diesem Allgemeinen angebildet, der natürliche Wille wird umgebildet zum Wollen und Handeln nach solchen allgemeinen Gesichtspunkten.

Der Mensch ist also noch ungetheilt in Rücksicht auf sein Wollen: da ist es die Begierde und Wildheit seines Willens, die das Herrschende ist. Ebenso in seiner Vorstellung verhält er sich in dieser Ungetheiltheit, dieser Dumpfheit.

Es ist nur das erste wilde Beruhen des Geistes auf sich: eine Furcht, Bewußtseyn der Negation ist da wohl vorhanden, aber noch nicht die Furcht des Herrn, sondern der Zufälligkeit, der Naturgewalten, die sich als Mächtiges gegen ihn zeigen.

Die Furcht vor der Naturgewalt, vor Sonne, Gewitter rc.

ist hier noch nicht die Furcht, die wir religiöse nennen könnten, denn diese hat ihren Sitz in der Freiheit. Gott fürchten ist eine andere Furcht, als die Furcht vor der natürlichen Gewalt. Es heißt: Furcht ist der Weisheit Anfang; diese Furcht kann in der unmittelbaren Religion nicht vorkommen. Sie kommt erst in den Menschen, wenn derselbe in seiner Einzelnheit sich ohnmächtig weiß, wenn seine Einzelnheit in ihm erzittert und wenn er nun diese Abstraction an sich vollbracht hat, um als freier Geist zu seyn. Wenn so das Natürliche im Menschen erzittert, erhebt er sich darüber, entsagt er ihm, hat er sich einen höhern Boden gemacht und geht er zum Denken, Wissen über. Aber nicht nur die Furcht in diesem höhern Sinne ist hier nicht vorhanden, sondern selbst die Furcht vor der Naturmacht, so weit sie hier eintritt, schlägt in diesem Anfange der Naturreligion in ihr Gegentheil um und wird die Zauberei.

a. Die Zauberei.

Die ganz erste Form der Religion, wofür wir den Namen Zauberei haben, ist dieses, daß das Geistige die Macht über die Natur ist, aber dieß Geistige ist noch nicht als Geist, noch nicht in seiner Allgemeinheit, sondern es ist nur das einzelne zufällige, empirische Selbstbewußtseyn des Menschen, der sich höher weiß in seinem Selbstbewußtseyn, obgleich es nur bloße Begierde ist, als die Natur, der weiß, daß es eine Macht ist über die Natur.

Zweierlei ist hierbei zu bemerken:

1. Insofern das unmittelbare Selbstbewußtseyn weiß, daß diese Macht in ihm liegt, es der Ort dieser Macht ist, unterscheidet es sich sogleich in dem Zustande, wo es eine solche Macht ist, von seinem gewöhnlichen.

Der Mensch, der die gewöhnlichen Dinge thut, wenn er an seine einfachen Geschäfte geht, hat besondere Gegenstände vor sich, da weiß er, daß er es nur mit diesen zu thun hat,

z. B. Fischfang, Jagd und seine Kraft beschränkt sich nur auf sie. Ein anderes als das Bewußtseyn von diesem gewöhnlichen Daseyn, Treiben, Thätigkeit, ist das Bewußtseyn von sich als Macht über die allgemeine Naturmacht und über die Veränderungen der Natur.

Da weiß das Individuum, daß es sich in einen höhern Zustand versetzen muß, um diese Macht zu haben. Dieser ist eine Gabe besonderer Menschen, die traditionell alle Mittel und Wege zu lernen haben, wodurch diese Macht ausgeübt werden kann. Es ist eine Auswahl von Individuen, die bei den älteren in die Lehre gehen, die diese trübe Innerlichkeit in sich empfinden.

2. Diese Macht ist eine directe Macht über die Natur überhaupt und nicht zu vergleichen mit der indirecten, die wir ausüben durch Werkzeuge über die natürlichen Gegenstände in ihrer Einzelnheit. Solche Macht, die der gebildete Mensch über die einzelnen natürlichen Dinge ausübt, setzt voraus, daß er zurückgetreten ist gegen diese Welt, daß die Welt Aeußerlichkeit gegen ihn erhalten hat, der er eine Selbständigkeit, eigenthümliche qualitative Bestimmungen, Gesetze einräumt gegen ihn, daß diese Dinge in ihrer qualitativen Bestimmtheit relativ gegen einander sind, in mannigfachem Zusammenhang mit einander stehen.

Diese Macht, welche die Welt in ihrer Qualität frei entläßt, übt der gebildete Mensch aus dadurch, daß er die Qualitäten der Dinge kennt, d. h. die Dinge, wie sie in Bezug auf andere sind, da macht sich Anderes in ihnen geltend, da zeigt sich ihre Schwäche. Von dieser schwachen Seite lernt er sie kennen, wirkt er auf sie ein, dadurch, daß er sich bewaffnet so, daß sie in ihrer Schwäche angegriffen und bezwungen werden.

Dazu gehört, daß der Mensch in sich frei sey, erst wenn er selbst frei ist, läßt er die Außenwelt sich frei gegenübertreten, andere Menschen und die natürlichen Dinge. Für den, der nicht frei ist, sind auch die Anderen nicht frei.

Das directe Einwirken hingegen des Menschen durch seine Vorstellung, seinen Willen, setzt diese **gegenseitige Unfreiheit** voraus, weil die Macht über die äußerlichen Dinge zwar in den Menschen gelegt wird als das Geistige, aber nicht als eine Macht, die sich auf freie Weise verhält und sich eben deswegen auch nicht gegen Freie und vermittelnd verhält, sondern die Macht über die Natur verhält sich da direct. So ist sie Zauberei.

Was die äußerliche Existenz dieser Vorstellung betrifft, so ist sie in solcher Form vorhanden, daß diese Zauberei das Höchste des Selbstbewußtseyns der Völker ist, aber untergeordnet schleicht sich die Zauberei auch auf höhere Standpunkte, Religionen hinüber, so in der Vorstellung von Hexen, wiewohl sie da gewußt wird als etwas theils Ohnmächtiges, theils Ungehöriges, Gottloses.

Man hat, z. B. in der Kantischen Philosophie, das Beten auch als Zauberei betrachten wollen, weil der Mensch dieses bewirken will nicht durch diese Vermittlung, sondern vom Geist aus. Aber der Unterschied ist, daß der Mensch sich an einen absoluten Willen wendet, für den der Einzelne auch Gegenstand der Fürsorge ist, der dieses gewähren kann oder nicht, der von Zwecken des Guten überhaupt dabei bestimmt sey. Die Zauberei ist aber im Allgemeinen gerade dieß, daß der Mensch nach seiner Natürlichkeit, Begierde es in seiner Gewalt hat.

Das ist die allgemeine Bestimmung dieses ersten ganz unmittelbaren Standpunktes, daß das menschliche Bewußtseyn, dieser Mensch in seinem Willen als Macht über das Natürliche gewußt wird. Das Natürliche hat da aber ganz und gar nicht diesen weiten Umfang, wie in unsrer Vorstellung. Denn das Meiste ist hier dem Menschen noch indifferent oder ihm nicht anders gewohnt. Alles ist stabil. Ein Anderes sind Erdbeben, Gewitter, Ueberschwemmungen, Thiere, die den Tod drohen, Feinde u. s. w. Dagegen wird Zauberei angewendet.

Dieß ist die älteste Weise der Religion, die wildeste, rohste Form. Aus dem Gesagten folgt, Gott ist nothwendig ein Geistiges. Dieß ist seine Grundbestimmung. Geistigkeit, insofern sie dem Selbstbewußtseyn Gegenstand ist, ist schon ein weiterer Fortgang, ein Unterschied der Geistigkeit als solcher, die allgemein und als dieß einzelne empirische Selbstbewußtseyn schon eine Abtrennung des allgemeinen Selbstbewußtseyns von der empirischen Geistigkeit des Selbstbewußtseyns ist. Dieß ist im Anfang noch nicht.

Die Naturreligion als die der Zauberei fängt von der unfreien Freiheit an, so daß das einzelne Selbstbewußtseyn sich weiß als höher gegen die natürlichen Dinge, und dieß Wissen ist zunächst unvermittelt.

Diese Religion ist von neueren Reisenden, wie Capitain Parry und früher Capitain Roß, ohne alle Vermittlung als das rohe Bewußtseyn bei den Eskimos gefunden, bei anderen Völkern findet schon eine Vermittlung statt.

Capitain Parry erzählt: Sie wissen gar nicht, daß sonst eine Welt ist, sie leben zwischen Felsen, Eis und Schnee, von Roggen, Vögeln, Fischen, wissen nicht, daß eine andere Natur vorhanden ist. Die Engländer hatten einen Eskimo mit, der längere Zeit in England gelebt hatte und ihnen zum Dolmetscher diente. Mittelst desselben erkannten sie von dem Volke, daß es nicht die geringste Vorstellung von Geist, von höheren Wesen hat, von einer wesentlichen Substanz gegen ihre empirische Existenz, von Unsterblichkeit der Seele, von Ewigkeit des Geistes, von dem bösen An- und Fürsichseyn des einzelnen Geistes, sie kennen keinen bösen Geist und gegen Sonne und Mond haben sie zwar große Achtung, aber sie verehren sie nicht, sie verehren kein Bild, keine lebende Creatur. Dagegen haben sie unter sich einzelne, die sie Angekoks nennen, Zauberer, Beschwörer. Diese sagen von sich, daß es in ihrer Gewalt sey, den Sturm sich erheben zu machen, Windstille zu machen,

Wallfische herbeizubringen rc. und daß sie diese Kunst von alten Angekoks erlernten. Man fürchtet sich vor ihnen, in jeder Familie ist aber wenigstens einer. Ein junger Angekok wollte den Wind sich erheben machen, es geschah durch Worte und Geberden. Die Worte hatten keinen Sinn und waren an kein Wesen zur Vermittlung gerichtet, sondern unmittelbar an den Naturgegenstand, über den er seine Macht ausüben wollte, er forderte keinen Beistand von irgend Jemand. Man sagte ihm von einem allgegenwärtigen, allgütigen, unsichtbaren Wesen, das alles gemacht habe, er fragte, wo es lebe, und als man ihm sagte, es sey überall, da gerieth er in Furcht und wollte fortlaufen. Als er gefragt wurde, wohin sie kämen, wenn sie stürben, so erwiederte er, sie würden begraben, ein alter Mann habe vor sehr langer Zeit einmal gesagt, sie kämen in den Mond, das glaube aber schon lange kein Eskimo mehr.

Sie stehen so auf der untersten Stufe des geistigen Bewußtseyns, aber es ist in ihnen der Glaube, daß das Selbstbewußtseyn ein Mächtiges über die Natur ist, ohne Vermittlung, ohne Gegensatz seiner gegen ein Göttliches.

Die Engländer beredeten einen Angekok, eine Zauberei auszuüben, dieß geschah durch Tanz, so daß er sich durch ungeheure Bewegung außer sich brachte, in Ermattung fiel und mit verdrehten Augen Worte, Töne von sich gab.

Diese Religion der Zauberei finden wir vornemlich auch in Africa, bei den Mongolen und Chinesen, aber hier ist die ganz rohe erste Gestalt der Zauberei nicht mehr vorhanden, sondern es treten schon Vermittlungen ein, die dadurch sind, daß das Geistige beginnt eine objective Gestalt für das Selbstbewußtseyn anzunehmen.

In der ersten Form ist diese Religion mehr Zauberei als Religion; am ausgebreitetsten ist sie in Africa unter den Negern, schon Herodot spricht davon, und in neuerer Zeit hat man

sie ebenso gefunden. Indessen sind es nur wenige Fälle, in denen solche Völker ihre Gewalt über die Natur aufrufen, denn sie gebrauchen wenig, haben wenig Bedürfnisse, und bei der Beurtheilung ihrer Verhältnisse müssen wir die mannigfache Noth, in der wir sind, die vielfach verwickelten Weisen, zu unseren Zwecken zu gelangen, vergessen. Die Nachrichten über den Zustand dieser Völker sind besonders von älteren Missionaren; die neueren Nachrichten sind dagegen sparsam, und man muß daher gegen manche Nachrichten alter Zeit Mißtrauen haben, besonders da die Missionare natürliche Feinde der Zauberei sind, indessen ist das Allgemeine unbezweifelt durch eine Menge von Nachrichten.

Der Vorwurf der Habsucht der Priester ist hier wie bei anderen Religionen auf die Seite zu setzen. Die Opfer, die Geschenke an die Götter werden meistens den Priestern zu Theil, indessen Habsucht ist es nur dann und ein Volk deshalb zu bedauern, wenn es aus dem Gut ein großes Wesen macht. Diesen Völkern ist aber nichts daran gelegen, sie wissen keinen bessern Gebrauch davon zu machen, als es so wegzuschenken.

Die Art und Weise zeigt den Charakter dieser Zauberei näher. Der Zauberer begiebt sich auf einen Hügel, schreibt Kreise, Figuren in den Sand und spricht Zauberworte, er macht Zeichen gegen den Himmel, bläst gegen den Wind, saugt seinen Athem ein. Ein Missionar, der sich an der Spitze einer portugiesischen Armee befand, erzählt, daß die Neger, ihre Bundesgenossen, solch einen Zauberer mitgeführt hätten. Ein Orkan machte seine Beschwörung nöthig, so sehr sich der Missionar auch dagegen setzte, es wurde dazu geschritten. Der Zauberer erschien in einer besonderen, phantastischen Kleidung, besah den Himmel, die Wolken, kaute darauf Wurzeln, murmelte Worte; als die Wolken näher kamen, stieß er Geheul aus, winkte ihnen, und spuckte gegen den Himmel, als es dennoch gewitterte, gerieth er in Wuth, schoß Pfeile gegen den Himmel, drohte,

ihn schlecht zu behandeln und stach mit einem Messer gegen die Wolken.

Ganz diesen Zauberern ähnlich sind die Schamanen bei den Mongolen, die sich in phantastischer Kleidung, mit metallenen und hölzernen Figuren behängt, durch Getränke betäuben und in diesem Zustande aussprechen, was geschehen soll, und die Zukunft prophezeihen.

Die Hauptbestimmung in dieser Sphäre der Zauberei ist die directe Beherrschung der Natur durch den Willen, das Selbstbewußtseyn, daß der Geist etwas Höheres ist als die Natur. So schlecht dieß einer Seits aussieht, so ist es doch andrer Seits höher, als wenn der Mensch abhängig ist von der Natur, sich vor ihr fürchtet.

Zu bemerken ist hier, daß es Negervölker giebt, die den Glauben haben, kein Mensch sterbe eines natürlichen Todes, die Natur sey nicht die Macht über ihn, sondern er über sie. Es sind dieß die Galla- und Gaga-Horden, die als die wildesten, rohsten Eroberer seit dem Jahr 1542 an die Küsten, aus dem Inneren ausströmend, alles überschwemmend, mehrmals gekommen sind. Es ist ihnen der Mensch in der Stärke seines Bewußtseyns zu hoch, als daß ihn so etwas unbekanntes wie die Naturmacht tödten könnte. Es geschieht daher, daß Erkrankte, bei denen der Zauber erfolglos gebraucht ist, von ihren Freunden umgebracht werden. Auch die nordamericanischen Wilden tödteten so ihre alterschwachen Aeltern, worin nicht zu verkennen ist, daß der Mensch nicht durch die Natur umkommen soll, sondern durch einen Menschen soll ihm die Ehre werden. Bei einem andern Volke ist es der Oberpriester, von dem sie den Glauben haben, daß alles untergehen würde, wenn er eines natürlichen Todes stürbe, er wird deshalb todtgeschlagen, sobald er krank und schwach wird, wenn dennoch einer an einer Krankheit stirbt, so glauben sie, ein Anderer habe ihn durch Zauber getödtet und Zauberer müssen ermitteln, wer der Mörder

ist, der dann umgebracht wird. Besonders werden beim Tode eines Königs viele Menschen geschlachtet; der Teufel des Königs wird umgebracht, wie ein alter Missionar erzählt.

Dieß ist nun die erste Form, die noch nicht eigentlich Religion genannt werden kann; zur Religion gehört wesentlich das Moment der Objectivität, daß die geistige Macht für das Individuum, für das einzelne empirische Bewußtseyn als Weise des Allgemeinen gegen das Selbstbewußtseyn erscheint; diese Objectivirung ist eine wesentliche Bestimmung, auf die es ankommt. Erst mit ihr beginnt Religion, ist ein Gott, und auch bei dem niedrigsten Verhältniß ist wenigstens ein Anfang davon. Der Berg, der Fluß, ist nicht als dieser Erdhaufe, nicht als dieß Wasser das Göttliche, sondern als Existenz des Gottes, eines Wesentlichen und Allgemeinen. Dieß finden wir aber bei der Zauberei als solcher noch nicht. Das einzelne Bewußtseyn als dieses und somit gerade die Negation des Allgemeinen ist hier das Mächtige; nicht ein Gott in dem Zauberer, sondern der Zauberer selbst ist der Beschwörer und Besieger der Natur; es ist dieß die Religion der sich selbst noch unendlichen Begierde, also der sich selbst gewissen sinnlichen Einzelnheit. Aber in der Religion der Zauberei ist auch schon Unterscheidung des einzelnen, empirischen Bewußtseyns von dem Zaubernden und dieser als das allgemeine bestimmt. Hierdurch ist es, daß sich aus der Zauberei die Religion der Zauberei entwickelt.

b. Objective Bestimmungen der Religion der Zauberei.

Mit der Unterscheidung des Einzelnen und Allgemeinen überhaupt tritt ein Verhältniß des Selbstbewußtseyns zu dem Gegenstande ein und hier muß die bloß formelle Objectivirung unterschieden werden von der wahrhaften. Jene ist, daß die geistige Macht, Gott, als gegenständlich überhaupt für das Bewußtseyn gewußt wird; die absolute Objectivirung

ist, daß Gott ist, daß er gewußt wird als an und für sich seyend nach den Bestimmungen, die dem Geist an und für sich zukommen.

Was wir hier zunächst zu betrachten haben, ist nur die formelle Objectivirung. Das Verhältniß ist dreierlei Art.

1. Das subjective Selbstbewußtseyn, die subjective Geistigkeit ist und bleibt noch Meister und Herr, diese lebendige Macht, diese selbstbewußte Macht; die Idealität des Selbstbewußtseyns ist gegen die schwache Objectivität als Macht noch wirksam und behält die Obergewalt.

2. Das subjective Selbstbewußtseyn des Menschen wird als abhängig vorgestellt vom Object. Der Mensch als unmittelbares Bewußtseyn kann nur auf zufällige Weise abhängig zu seyn sich vorstellen, nur durch eine Abweichung von seiner gewöhnlichen Existenz kommt er zur Abhängigkeit. Bei einfachen Naturvölkern, Wilden, ist diese Abhängigkeit von weniger Bedeutung, sie haben was sie brauchen; was sie bedürfen, existirt für sie, wächst für sie, sie sehen sich daher in keinem Verhältniß der Abhängigkeit; die Noth ist nur zufällig. Erst bei weiter fortgebildetem Bewußtseyn, wenn Mensch und Natur, ihre unmittelbare Gültigkeit und Positivität verlierend, als ein Böses, Negatives vorgestellt werden, tritt die Abhängigkeit des Bewußtseyns ein, indem es gegen sein Anderes sich negativ erweiset. Erst wenn so der Mensch als Wesen vorgestellt wird, so ist das Andere, die Natur, wesentlich nur ein Negatives.

3. Aber diese Negativität zeigt sich nur ein Durchgangspunkt zu seyn. Die Geistigkeit sowohl, als auch der natürliche Wille, der empirische, unmittelbare Geist, der Mensch erkennt sich in der Religion wesentlich, erkennt, daß das nicht die Grundbestimmung ist, von der Natur abhängig zu seyn, sondern sich als Geist frei zu wissen. Wenn dieß auch auf der niedrigsten Stufe nur eine formelle Freiheit ist, so verachtet

der Mensch doch die Abhängigkeit, bleibt bei sich, giebt den natürlichen Zusammenhang preis und unterwirft die Natur seiner Macht. Es ist eine andere Stufe, wo dieß gilt, was eine spätere Religion sagt: „Gott donnert mit seinem Donner und wird doch nicht erkannt.“ Gott kann etwas Besseres thun als nur donnern, er kann sich offenbaren, von der Naturerscheinung läßt sich der Geist nicht bestimmen. Das höhere Verhältniß ist die freie Verehrung, daß der Mensch die Macht als freie ehrt, als Wesen erkennt, aber nicht als fremdes.

Wenn wir also die Objectivirung näher betrachten, so ist es theils, daß das Selbstbewußtseyn sich noch behält als Macht über die natürlichen Dinge, theils aber, daß in dieser Objectivität nicht bloß natürliche Dinge für dasselbe sind, sondern darin ein Allgemeines zu werden beginnt, gegen welches es dann das Verhältniß freier Verehrung hat.

Betrachten wir also das Gegenständlichwerden des Allgemeinen, wie es noch in den Kreis der Zauberei fällt, so beginnt in ihr nun das Bewußtseyn wahrhaft wesentlicher Objectivität, welche aber noch verschlossen ist, es beginnt das Bewußtseyn einer wesentlichen allgemeinen Macht. Die Zauberei ist beibehalten, aber neben sie tritt die Anschauung einer selbständigen, wesentlichen Objectivität; das zaubernde Bewußtseyn weiß nicht sich als das Letzte, sondern die allgemeine Macht in den Dingen. Beides ist mit einander vermischt und erst, wo die freie Verehrung oder das Bewußtseyn freier Macht hervortritt, treten wir aus dem Kreis der Zauberei heraus, obgleich wir uns noch in der Sphäre der Naturreligion befinden. Zauberei ist bei allen Völkern und zu jeder Zeit vorhanden gewesen; mit der Objectivirung tritt jedoch in den höheren Stufen eine Vermittlung ein, so daß der Geist der höhere Begriff, die Macht darüber ist, oder das Vermittelnde mit dem Zauber.

Selbstbewußtseyn ist das Verhältniß mit dem Object, worin jenes nicht mehr das unmittelbare ist, das was innerhalb

seiner befriedigt ist, sondern es findet seine Befriedigung im Anderen, vermittelst eines Anderen, in dem Durchgang durch ein Anderes. Die Unendlichkeit der Begierde zeigt sich als eine endliche Unendlichkeit, indem sie gehemmt wird durch die Reflexion in eine höhere Macht. Der Mensch schließt sich auf und erst mit dem Aufheben seiner Besonderheit bringt er die Befriedigung seiner in seinem Wesen hervor, schließt sich mit sich als Wesen zusammen und erreicht sich durch die negative Weise seiner selbst.

In der Vermittlung, wie sie uns zunächst erscheint auf äußerliche Weise, geschieht dieselbe als durch ein Anderes äußerlich bleibendes. In der Zauberei als solcher braucht der Mensch directe Macht über die Natur. Hier übt er eine indirecte Macht, mittelst eines andern, eines Zaubermittels.

Die Momente der Vermittlung sind, näher betrachtet, diese. 1. Das unmittelbare Verhältniß hierbei ist, daß das Selbstbewußtseyn als das geistige sich weiß als Macht über die Naturdinge. Diese sind wieder selbst eine Macht übereinander. Dieß ist also schon eine weitere Reflexion und nicht mehr ein unmittelbares Verhältniß, wo das Ich als Einzelnes den natürlichen Dingen gegenübersteht. Die nächste Allgemeinheit der Reflexion ist, daß die natürlichen Dinge in einander scheinen, im Zusammenhang mit einander stehen, eins durch das andere zu erkennen ist, seine Bedeutung hat als Ursach und Wirkung, daß sie wesentlich in einem Verhältniß sind. Dieser Zusammenhang ist schon eine Form der Objectivirung des Allgemeinen, denn das Ding ist so nicht mehr einzelnes, geht über sich hinaus, macht sich geltend im Anderen, das Ding wird breiter auf diese Weise. Ich bin im ersten Verhältniß die Idealität des Dinges, die Macht über dasselbe, jetzt aber objectiv gesetzt sind die Dinge gegen einander die Macht, das Eine ist das, was das Andere ideell setzt. Dieß ist die Sphäre der indirecten Zauberei durch Mittel, während die erste die directe war.

Es ist dieß eine Objectivirung, die nur ein Zusammenhang äußerlicher Dinge ist und so, daß das Subject sich nicht die directe Macht nimmt über die Natur, sondern nur über die Mittel. Diese vermittelte Zauberei ist zu jeder Zeit bei allen Völkern vorhanden. Auch die sympathetischen Mittel gehören hierher, sie sind eine Veranstaltung, die eine Wirkung an etwas ganz anderem hervorbringen soll, das Subject hat die Mittel in der Hand und nur die Absicht, den Zweck, dieß hervorzubringen. Ich ist das zaubernde, aber durch das Ding selbst besiegt es das Ding. In der Zauberei zeigen sich die Dinge als ideelle. Die Idealität ist also eine Bestimmung, die ihnen als Dingen zukommt; sie ist eine objective Qualität, welche eben durch das Zaubern zum Bewußtseyn kommt und nur selbst gesetzt, benutzt wird. Die Begierde greift die Dinge unmittelbar an. Jetzt aber reflectirt das Bewußtseyn sich in sich selbst und schiebt zwischen sich und das Ding das Ding selbst ein als das Zerstörende, indem es sich dadurch als die List zeigt, nicht selbst in die Dinge und ihren Kampf sich einzulassen. Die Veränderung, welche hervorgebracht werden soll, kann einer Seits in der Natur des Mittels liegen, die Hauptsache ist aber der Wille des Subjects. Diese vermittelte Zauberei ist unendlich ausgebreitet und es ist schwer, ihre Grenzen und das, was nicht mehr in ihr liegt, zu bestimmen. Das Princip der Zauberei ist, daß zwischen dem Mittel und dem Erfolg der Zusammenhang nicht erkannt wird. Zauberei ist überall, wo dieser Zusammenhang nur da ist, ohne begriffen zu seyn. Dieß ist auch bei den Arzeneien hundert Mal der Fall und man weiß sich keinen andern Rath, als daß man sich auf die Erfahrung beruft. Das Andere wäre das Rationelle, daß man die Natur des Mittels kennte nnd so auf die Veränderung, die es hervorbringt, schlösse. Aber die Arzneikunst verzichtet darauf, aus der Natur des Mittels den Erfolg zu berechnen. Man sagt, es ist dieser Zusammenhang und dieß

ist bloß Erfahrung, die aber selbst unendlich widersprechend ist. So heilte Brown mit Opium, Naphta, Spiritus rc., was man früher mit dem, was vollkommen entgegengesetzter Natur ist, curirte. Die Grenze des bekannten und unbekannten Zusammenhangs ist daher schwer anzugeben. — Insofern hier eine Wirkung vom Lebendigen auf Lebendiges und noch mehr vom Geistigen auf Körperliches stattfindet, so sind hier Zusammenhänge, die nicht geläugnet werden können, und die doch so lange als unerforschlich, als Zauber oder als Wunder auch erscheinen können, als man nicht den tieferen Begriff dieses Verhältnisses kennt. Beim Magnetismus hört so alles, was man sonst vernünftigen Zusammenhang nennt, auf, es ist nach der sonstigen Weise der Betrachtung ein unverständiger Zusammenhang.

Wenn der Kreis der Vermittlung in der Zauberei einmal aufgethan ist, so eröffnet sich das ungeheure Thor des Aberglaubens, da werden alle Einzelnheiten der Existenz bedeutsam, denn alle Umstände haben Erfolge, Zwecke, jedes ist ein Vermitteltes und Vermittelndes, alles regiert und wird regirrt, was der Mensch thut, hängt nach seinen Erfolgen von Umständen ab, was er ist, seine Zwecke hängen von Verhältnissen ab. Er existirt in einer Außenwelt, einer Mannigfaltigkeit von Zusamuenhängen, und das Individuum ist nur eine Macht, insofern es eine Macht über die einzelnen Mächte des Zusammenhangs ist. Insofern dieser noch unbestimmt, die bestimmte Natur der Dinge noch nicht erkannt ist, so schwebt man in absoluter Zufälligkeit. Indem die Reflexion in dieß Feld der Verhältnisse eintritt, so hat sie den Glauben, daß die Dinge in Wechselwirkung stehen; dieß ist ganz richtig; der Mangel aber ist, daß der Glaube noch abstract ist, und folglich ist darin noch nicht vorhanden die bestimmte Eigenthümlichkeit, die bestimmte Wirkungsweise, die Art des Zusammenhangs der Dinge mit anderen. Es ist ein solcher Zusammenhang, aber die Bestimmtheit ist

noch nicht erkannt, daher ist denn die Zufälligkeit, Willkür der Mittel vorhanden. Die meisten Menschen stehen nach einer Seite in diesem Verhältniß, Völker stehen so darin, daß diese Ansicht die Grundansicht, die Macht über die Wünsche, ihren Zustand, ihre Existenz ist.

Wenn man nach einem abstracten Grundsatz handelt, ist das Bestimmte frei gelassen. Hierher gehört die unendliche Menge von Zaubermitteln. Viele Völker gebrauchen Zauber bei Allem, was sie unternehmen. Bei einigen wird im Legen des Fundaments eines Hauses ein Zauber angewendet, damit es glücklich bewohnt werde, keiner Gefahr zugänglich sei, die Himmelsgegend, die Richtung ist dabei bedeutsam, beim Säen muß ein Zauber den glücklichen Erfolg sichern, Verhältniß mit anderen Menschen, Liebe, Haß, Frieden, Krieg wird durch Mittel bewirkt, und da der Zusammenhang derselben mit der Wirkung unbekannt ist, so kann dieß oder jenes genommen werden. Verstand ist in dieser Sphäre nicht anzutreffen, daher kann nicht weiter davon gesprochen werden.

Man schreibt allen Völkern große Einsicht zu in die Wirkungsweisen der Kräuter, der Pflanzen rc., bei Krankheiten u. s. w. Hier kann ein wahrhafter Zusammenhang stattfinden, aber ebenso leicht kann er bloß Willkür seyn. Der Verstand kommt zum Bewußtseyn, es sey ein Zusammenhang, aber die nähere Bestimmung ist ihm unbekannt, er vergreift sich in den Mitteln, die Phantasie ersetzt aus richtigem oder irrendem Instinct das Mangelnde an dem abstracten Grundsatz, bringt Bestimmtheit hinein, die in den Dingen als solche eigenthümliche nicht liegt.

2. Der Inhalt der ersten unmittelbaren Zauberei betraf Gegenstände, über die der Mensch unmittelbar Macht ausüben kann, dieß Zweite ist nun ein Verhältniß zu Gegenständen, die eher als selbständig angesehen werden können, und so als Macht, daß sie dem Menschen als Anderes, was nicht mehr in seiner Gewalt ist, erscheinen. Solche selbständige natürliche Dinge

sind z. B. die Sonne, der Mond, der Himmel, das Meer, Mächte, individuell oder elementarisch große Gegenstände, die dem Menschen rein als unabhängig gegenüber zu treten scheinen. Steht das natürliche Bewußtseyn in diesem Kreise noch auf dem Standpunkte der einzelnen Begierde, so hat es eigentlich noch kein Verhältniß zu diesen Gegenständen als zu allgemeinen Naturen, hat noch nicht die Anschauung ihrer Allgemeinheit, und hat es nur mit Einzelnem zu thun. Ihr Gang, das was sie hervorbringen, ist gleichförmig, ihre Wirkungsweise ist beständig, das Bewußtseyn aber, das noch auf dem Standpunkt der natürlichen Einheit steht, für welche das Beständige kein Interesse hat, verhält sich zu ihnen nur nach seinen zufälligen Wünschen, Bedürfnissen, Interessen, oder insofern ihre Wirkung als zufällig erscheint. Den Menschen auf diesem Standpunkt interessirt die Sonne und der Mond nur insofern sie sich verfinstern, die Erde nur im Erdbeben, das Allgemeine ist nicht für ihn, erregt seine Begierde nicht, ist ohne Interesse für ihn. Der Fluß hat nur Interesse für ihn, wenn er darüber fahren will. Das theoretische Interesse ist hier nicht vorhanden, sondern nur das practische Verhalten des zufälligen Bedürfnisses. Der denkende Mensch bei höherer Bildung verehrt diese Gegenstände nicht wie sie geistige Allgemeinheiten sind, die das Wesentliche für ihn wären; in jener ersten Sphäre verehrt er sie auch nicht, weil er noch gar nicht zum Bewußtseyn des Allgemeinen gekommen ist, das in diesen Gegenständen ist. Auf diesem Standpunkt ist er zur Allgemeinheit der Existenz noch nicht gekommen; auf jenem gilt ihm die natürliche Existenz überhaupt nicht mehr. Aber in der Mitte Beider ist es, daß die Naturmächte als ein Allgemeines und somit gegen das einzelne, empirische Bewußtseyn Machthabendes auftreten. Beim Erdbeben, bei der Ueberschwemmung, der Verfinsterung kann er Furcht vor ihnen haben und Bitten an sie richten, da erscheinen sie erst als Macht, das Andre ist ihr ge-

wöhnliches Thun, da braucht er nicht zu bitten. Dieß Bitten hat aber auch den Sinn des Beschwörens, man sagt, mit Bitten beschwören, mit dem Bitten erkennt man an, daß man in der Macht des Andern ist. Bitten ist daher oft schwer, weil ich eben dadurch die Gewalt der Willkür des Andern in Ansehung meiner anerkenne. Aber man fordert die Wirkung, die Bitte soll zugleich die Macht seyn, die über den Andern ausgeübt wird, Beides vermischt sich, die Anerkenntniß der Uebermacht des Gegenstands und andrer Seits das Bewußtseyn meiner Macht, wonach ich die Uebermacht ausüben will über diesen Gegenstand. So sehen wir bei solchen Völkern, daß sie einem Flusse opfern, wenn sie über ihn setzen wollen, der Sonne Opfer bringen, wenn sie sich verfinstert, sie machen so Gebrauch von der Macht, zu beschwören, die Mittel sollen den Zauber ausüben über die Naturmacht, sie sollen hervorbringen, was das Subject wünscht. Die Verehrung solcher Naturgegenstände ist so ganz zweideutig, es ist nicht reine Verehrung, sondern diese ist gemischt mit Zauber.

Mit dieser Verehrung der Naturgegenstände kann verbunden seyn, daß diese auf wesenhaftere Weise vorgestellt werden, als Genien, z. B. die Sonne als Genius. Genius des Flusses ꝛc. Es ist dieß eine Verehrung, in der man nicht bei der Einzelnheit des Gegenstandes stehen bleibt, sondern sein Allgemeines vorstellt und dieß verehrt. Aber indem dieß auch so auf allgemeine Weise vorgestellt wird, als Macht erscheint, so kann der Mensch dennoch das Bewußtseyn behalten, auch über diese Genien die Macht zu seyn, ihr Inhalt ist ärmer, nur der eines Naturwesens, er ist immer nur ein natürlicher und das Selbstbewußtseyn kann sich so als Macht darüber wissen.

3. Die nächste Objectivirung ist die, daß der Mensch eine selbständige Macht außer ihm anerkennt und findet in der Lebendigkeit. Das Leben, die Lebendigkeit im Baum schon, noch mehr im Thier ist ein höheres Princip als die Natur der

Sonne oder des Flusses. Es ist deswegen geschehen unter einer unendlichen Menge von Völkern, daß Thiere als Götter verehrt sind. Dieß erscheint uns das Unwürdigste zu seyn, aber in Wahrheit ist das Princip des Lebens höher als das der Sonne. Das Thier ist eine vornehmere, wahrhaftere Existenz als solche Naturexistenz, und es ist insofern weniger unwürdig, Thiere als Götter zu verehren, als Flüsse, Sterne ꝛc. Das Leben des Thieres kündigt eine regsame Selbständigkeit der Subjectivität an, um die es hier zu thun ist. Sein Selbstbewußtseyn ist es, was der Mensch sich objectiv macht, und die Lebendigkeit ist die Form, die Weise der Existenz, die allerdings der geistigen am nächsten verwandt ist. Die Thiere werden noch von vielen Völkern, besonders in Indien und Afrika, verehrt. Das Thier hat die stille Selbständigkeit, Lebendigkeit, die sich nicht preisgiebt, die dieß und jenes vornimmt, es hat zufällige willkürliche Bewegung, es ist nicht zu verstehen, hat etwas Geheimes in seinen Wirkungsweisen, seinen Aeußerungen, es ist lebendig, aber nicht verständlich, wie der Mensch dem Menschen. Dieß Geheimnißvolle macht das Wunderbare für den Menschen aus, so daß er die thierische Lebendigkeit für höher ansehen kann als seine eigene. Noch bei den Griechen sind die Schlangen verehrt worden, sie haben von alten Zeiten her dieß Vorurtheil für sich gehabt, für ein gutes Omen zu gelten. Auf der Westküste von Africa findet sich in jedem Hause eine Schlange, deren Mord das größte Verbrechen ist. Einer Seits werden so die Thiere verehrt, andrer Seits sind sie jedoch auch der größten Willkür in Bezug auf die Verehrung unterworfen. Die Neger machen sich das erste beste Thier zu ihrem Zauber, verwerfen es, wenn es unwirksam ist, und nehmen ein andres.

Dieß ist das Wesen des Thierdienstes; er ist, insofern der Mensch und das Geistige sich noch nicht in seiner wahrhaften Wesenheit gefaßt hat; die Lebendigkeit des Menschen ist so nur freie Selbständigkeit.

In diesem Kreis der Begierde des einzelnen Selbstbewußtseyns, welches weder in sich noch außer sich freie, allgemeine, objective Geistigkeit anerkennt, wird dem Lebendigen, das verehrt wird, noch nicht die Bedeutung gegeben, die es später in der Vorstellung der Seelenwanderung erhält. Diese Vorstellung begründet sich darauf, daß der Geist des Menschen ein Dauerndes überhaupt ist, daß er aber zu seiner Existenz in der Dauer einer Leiblichkeit bedarf, und insofern diese nun nicht Mensch ist, er einer andern bedarf, und diese nächstverwandte ist dann das Thier. Bei dem Thierdienst, der mit der Seelenwanderung verbunden ist, ist dieß ein wichtiges und wesentliches Moment, daß mit dieser Lebendigkeit sich die Idee von einem innewohnenden Geistigen verbindet, so daß dieß eigentlich verehrt wird. Hier in diesem Kreise, wo das unmittelbare Selbstbewußtseyn die Grundbestimmung ist, ist es aber nur die Lebendigkeit überhaupt, die verehrt wird, daher ist denn diese Verehrung zufällig, und betrifft bald dieß Thier, bald ein andres, fast jeder unerfüllte Wunsch bringt einen Wechsel hervor. Es ist hiermit denn auch jedes andre Ding hinreichend, ein selbst gemachtes Idol, ein Berg, Baum ꝛc. So gut die Kinder den Trieb haben, zu spielen, und die Menschen den, sich zu putzen, so ist auch hier der Trieb vorhanden, etwas gegenständlich zu haben als ein Selbständiges und Mächtiges, und das Bewußtseyn einer willkürlichen Verbindung, die ebenso leicht wieder aufgehoben wird, als die nähere Bestimmtheit des Gegenstandes zunächst als gleichgültig erscheint.

Es entsteht so der Fetischdienst. Fetisch ist ein verdorbenes portugiesisches Wort und gleichbedeutend mit Idol. Fetisch ist etwas überhaupt, ein Schnitzwerk, Holz, Thier, Fluß, Baum ꝛc., und so giebt es Fetische für ganze Völker, und solche für irgend ein Individuum.

Die Neger haben eine Menge von Götzenbildern, natürlichen Gegenständen, die sie zu ihren Fetischen machen. Der

nächste beste Stein, Heuschrecke, das ist ihr Lar, von dem sie erwarten, daß er ihnen Glück bringe. Das ist so eine unbekannte, unbestimmte Macht, die sie unmittelbar selbst creirt haben: stößt ihnen daher Unangenehmes zu und finden sie den Fetisch nicht dienstfertig, so schaffen sie ihn ab und wählen sich einen andern. Ein Baum, Fluß, Löwe, Tieger sind allgemeine Landesfetische. Wenn Unglück eintritt, Ueberschwemmung oder ein Krieg, so verändern sie ihren Gott. Der Fetisch ist veränderlich und sinkt zum Mittel herab, dem Individuum etwas zu verschaffen. Der Nil der Aegypter ist dagegen ganz etwas andres; er ist ihnen ein allgemein Göttliches, ihre substantielle unveränderliche Macht, worin sich ihre ganze Existenz befindet.

Das Letzte, worin selbständige Geistigkeit angeschaut wird, ist wesentlich der Mensch selbst, ein Lebendiges, Selbständiges, das geistig ist. Die Verehrung hat hier ihren wesentlichen Gegenstand, und in Rücksicht der Objectivität tritt die Bestimmung ein, daß nicht jedes einzelne zufällige Bewußtseyn es ist, welches mächtig ist über die Natur, sondern es sind einzelne wenige Mächtige, die als Geistigkeit angeschaut und verehrt werden. Im existirenden Selbstbewußtseyn, das noch Macht hat, ist wesentlich der Wille, das Wissen, im Vergleich und im realen Verhältniß mit andern das Gebietende, was als wesentlich nothwendig erscheint gegen das Andre, und ein Centrum ist unter vielen. Hier tritt also eine geistige Macht ein, die als objectiv angeschaut werden soll, und so tritt die Bestimmung hervor, daß es Eins oder Einiges seyn soll, ausschließend gegen das Andre. So sind denn ein Mensch oder einige Menschen die Zauberer, sie werden angesehen als die höchste Macht, die vorhanden ist. Gewöhnlich sind es die Fürsten, und so ist der Kaiser von China das gewalthabende Individuum über die Menschen und zugleich über die Natur und die natürlichen Dinge. Indem es so ein Selbstbewußtseyn ist, was verehrt wird, so thut sich denn gleich ein Unterschied hervor in dem, was solch

ein Individuum an und für sich ist und nach seiner äußern Existenz. Hiernach ist er Mensch, wie andere, das wesentliche Moment ist aber die Geistigkeit überhaupt, dieß für sich selbst zu seyn gegen die äußere zufällige Weise der Existenz.

Es beginnt hier ein Unterschied, der höher ist, wie wir später zu sehen haben, und der in den Lamen hervortritt; der nächste ist, daß ein Unterschied gemacht wird zwischen den Individuen als solchen und als allgemeinen Mächten. Diese allgemeine geistige Macht, für sich vorgestellt, giebt die Vorstellung von Genius, einem Gott, der selbst wieder eine sinnliche Weise in der Vorstellung hat, und das wirklich lebende Individuum ist dann der Priester eines solchen Idols, auf diesem Standpunkt ist indessen auch oft der Priester und der Gott zusammengehend. Seine Innerlichkeit kann hypostasirt werden, hier sind aber die wesentliche Macht des Geistigen und die unmittelbare Existenz noch nicht von einander geschieden, und so ist denn die geistige Macht für sich nur eine oberflächliche Vorstellung. Der Priester, Zauberer ist die Hauptperson, so daß zwar einmal Beides getrennt vorgestellt wird, aber wenn der Gott zur Aeußerung kommt, kräftig wird, entscheidet rc., so thut er das nur als dieser wirkliche Mensch, die Wirklichkeit verleiht dem Gott die Kraft. Diese Priester haben zuweilen auch den wirklichen Regenten über sich; wenn der Priester und Fürst unterschieden sind, so ist einer Seits der Mensch als Gott verehrt, und andrer Seits gezwungen, zu thun, was die Anderen verlangen. Die Neger, die solche Zauberer haben, die nicht zugleich Regenten sind, binden sie und prügeln sie, bis sie gehorchen, wenn sie nicht zaubern wollen, nicht aufgelegt dazu sind.

Die Bestimmung, daß das Geistige Gegenwart hat im Menschen, und das menschliche Selbstbewußtseyn wesentlich Gegenwart des Geistes ist, werden wir durch verschiedene Religionen sehen, sie gehört nothwendig zu den ältesten Bestimmungen.

In der christlichen Religion ist sie auch vorhanden, aber auf höhere Weise und verklärt. Sie er= und verklärt es.

Beim Menschen ist es zweierlei Weise, wie er Objectivität erreicht. Die erste ist, daß er ausschließend gegen Andres ist, die zweite ist die natürliche Weise, daß ihm das Zeitliche abgestreift wird, diese natürliche Weise ist der Tod. Der Tod nimmt dem Menschen was zeitlich, was vergänglich an ihm ist, aber er hat keine Gewalt über das, was er an und für sich ist; daß nun der Mensch in sich eine solche Region habe, da er an und für sich ist, kann auf diesem Standpunkt noch nicht zum Bewußtseyn kommen, das Selbstbewußtseyn hat hier noch nicht die ewige Bedeutung seines Geistes. Das Abstreifen trifft nur das sinnliche Daseyn, dem Individuum wird dagegen hier behalten die ganze übrige zufällige Weise seiner Besonderheit, seiner sinnlichen Gegenwart, es ist in die Vorstellung entrückt und wird darin behalten. Dieß hat aber nicht die Form der Wahrheit, sondern was ihm so behalten wird, hat noch die Form seines ganz sinnlichen Daseyns. Die Verehrung der Todten ist daher noch ganz schwach, von zufälligem Inhalt, sie sind eine Macht, aber schwache Macht.

Das Dauernde an ihnen, was noch sinnlich auffällt, das unsterblich Sinnliche sind die Knochen. Viele Völker verehren daher die Knochen der Verstorbenen und zaubern vermittelst derselben. Man kann hierbei an die Reliquien erinnert werden und es ist so, daß die Missionare einer Seits gegen diese Verehrung eifern und andrer Seits ihrer Religion eine größere Macht zuschreiben. So erzählt ein Kapuziner, die Neger hätten Binden, deren Zubereitung mit Menschenblut zauberhaft ist und denen sie Sicherstellung des Menschen gegen die wilden Thiere zuschreiben, er habe oft gesehen, daß mit solchen Binden versehene Menschen von Thieren zerrissen worden seyen, wogegen die denen er Reliquien angehängt, immer verschont geblieben seyen.

Die Todten als diese Macht verlangen also Verehrung und die besteht dann in weiter nichts, als daß ihnen eine gewisse Sorgfalt geleistet, Speise und Trank gereicht werde. Die meisten alten Völker gaben den Todten Speise ins Grab. Es ist daher die Vorstellung des Wahren, Dauernden, Aushaltenden sehr untergeordnet. Es wird auch vorgestellt, daß die Todten wieder zur Gegenwart kommen oder gedacht werden können theils als Macht, die die Vernachlässigung der Pflege rächen will, theils als hervorgezaubert, durch die Macht des Zauberers, des wirklichen Selbstbewußtseyns und so diesem unterthan seyend. Einige Beispiele können dieß erläutern.

Der Kapuziner Cavazzi (histor. Beschreibung d. drei Königr. Congo u. s. w. München 1694), der sich längere Zeit in Congo aufhielt, erzählt vieles von diesen Zauberern, welche Singhilli heißen. Sie haben ein großes Ansehen beim Volke, und rufen dieses, so oft es ihnen beliebt, zusammen. Sie thun dieß immer von Zeit zu Zeit und geben an, von diesem oder jenem Verstorbenen dazu getrieben zu seyn. Das Volk muß erscheinen, jeder mit einem Messer versehen, der Zauberer selbst erscheint getragen in einem Netze, geschmückt mit Edelsteinen, Federn ꝛc., die Menge empfängt ihn mit Singen, Tanzen und Frohlocken, wobei eine barbarische, betäubende, ungeheure Musik gemacht wird, welche bewirken soll, daß der abgeschiedene Geist in den Singhilli fahre, er selbst bittet diesen darum; ist dieß geschehen, so erhebt er sich und gebehrdet sich ganz nach Art eines Besessenen, zerreißt seine Kleider, rollt die Augen, beißt und kratzt sich, hierbei spricht er aus, was der Verstorbene verlangt, und beantwortet die Fragen derer, die ihn nach ihren Angelegenheiten befragen. Der sprechende Todte droht Noth und Elend, wünscht ihnen Widerwärtigkeiten, schmäht auf die Undankbarkeit seiner Blutsverwandten, indem sie ihm kein Menschenblut gegeben haben. Cavazzi sagt: Es zeigt sich an ihm die Wirkung der höllischen Furie und er heult fürchterlich, er

fordert sich das Blut ein, das ihm nicht dargebracht ist, ergreift ein Messer, stößt es einem in die Brust, haut Köpfe herunter, schneidet Bäuche auf und trinkt das ausströmende Blut, er zerreißt die Körper und theilt das Fleisch unter die Uebrigen, die es unbesehen fressen, obgleich es von ihren nächsten Verwandten seyn kann, sie wissen dieß Ende voraus, aber gehen doch mit dem größten Frohlocken zur Versammlung.

Die Saga's stellen sich vor, daß die Todten Hunger und Durst haben. Wenn nun jemand krank wird oder vornehmlich wenn er Erscheinungen, Träume hat, so läßt er einen Singhilli kommen und befragt ihn. Der erkundigt sich nach allen Umständen und das Resultat ist, daß es die Erscheinung von einem seiner verstorbenen Verwandten sey, der hier gegenwärtig, und daß er zu einem andern Singhilli gehen müsse, um ihn vertreiben zu lassen, denn jeder Singhilli hat sein besonderes Geschäft. Dieser führt ihn nun zu dem Grabe dessen, der ihm erschienen ist, oder der der Grund der Krankheit ist; hier wird der Todte beschworen, geschmäht, bedroht, bis er in den Singhilli fährt und entdeckt, was er verlange, um versöhnt zu seyn. So geschieht es, wenn er schon lange todt ist; ist er erst kürzlich begraben, so wird die Leiche ausgegraben, der Kopf abgeschnitten und aufgeschlagen, die aus demselben fließenden Feuchtigkeiten muß der Kranke theils in Speisen verzehren, theils werden Pflaster daraus gemacht, die ihm aufgelegt werden.

Schwieriger ist es, wenn der Todte kein Begräbniß gehabt hat, von Freund, Feind oder Thieren gefressen worden ist. Der Singhilli nimmt dann Beschwörungen vor und sagt dann aus, der Geist sey in den Körper eines Affen, Vogels rc. gefahren, und bringt es dahin, daß dieser gefangen wird, das Thier wird getödtet und der Kranke verzehrt es, und damit hat der Geist alles Recht verloren, etwas zu seyn.

Es erhellt hieraus, daß, insofern von Fortdauer die Rede ist, dem Geist keine absolute, freie, selbständige Macht eingeräumt wird.

Als todt wird der Mensch dargestellt darin, daß ihm das empirische äußerliche Daseyn abgestreift worden ist, aber ihm bleibt in dieser Sphäre noch seine ganze zufällige Natur, die Objectivirung bezieht sich noch ganz auf die äußere Weise, ist noch ganz formell, es ist noch nicht das Wesentliche, was als Seyendes gilt, und das was übrig bleibt, ist noch die zufällige Natur. Die Dauer selbst, die den Todten gegeben ist, ist eine oberflächliche Bestimmung, ist nicht seine Verklärung, er bleibt als zufälliges Daseyn, in der Macht, in der Hand des lebendigen Selbstbewußtseyns, des Zauberers, so daß dieser ihn sogar noch einmal, also zweimal sterben lassen kann.

Die Vorstellung von der Unsterblichkeit hängt zusammen mit der Vorstellung von Gott, hängt überhaupt immer von der Stufe ab, auf welcher der metaphysische Begriff von Gott steht. Jemehr die Macht der Geistigkeit nach ihrem Inhalt auf ewige Weise aufgefaßt wird, je würdiger ist die Vorstellung von Gott und die des Geistes des menschlichen Individuums und der Unsterblichkeit des Geistes.

So schwach, so unkräftig die Menschen hier erscheinen, so erscheinen sie auch bei den Griechen und beim Homer. In der Scene des Odysseus am Styx ruft dieser die Todten hervor, er schlachtet einen schwarzen Bock, erst durch das Blut vermögen die Schatten Erinnerung und Sprache zu bekommen; sie sind begierig nach dem Blut, damit Lebendigkeit in sie komme, Odysseus läßt Einige trinken und hält die Anderen mit dem Schwerdt zurück.

So sinnlich die Vorstellung von dem Geiste des Menschen ist, ebenso sinnlich ist die von dem, was die Macht an und für sich ist.

In dem angeführten Beispiel ist auch zugleich enthalten, wie wenig Werth der Mensch als Individuum auf diesem Standpunkt hat; diese Verachtung, Geringachtung des Menschen durch Andere ist auch unter den Negern als Zustand der

Sclaverei bekannt, die ganz allgemein unter ihnen ist. Gefangene sind entweder Sclaven oder werden geschlachtet. Mit der Vorstellung der Unsterblichkeit wächst der Werth des Lebens; man sollte meinen, es sey umgekehrt, dann habe das Leben weniger Werth. Einer Seits ist dieß auch der Fall, aber andrer Seits wird damit das Recht des Individuums an das Leben um so größer, und das Recht wird erst groß, wenn der Mensch als frei in sich erkannt ist. Beide Bestimmungen, des subjectiven endlichen Fürsichseyns und der absoluten Macht, was späterhin als absoluter Geist hervortreten soll, hängen aufs engste zusammen.

Auch deßhalb sollte man meinen, der Mensch, weil er als diese Macht so viel gilt, sey hier hoch geehrt und habe das Gefühl seiner Würde. Aber im Gegentheil vollkommenen Unwerth hat hier der Mensch — denn Würde hat der Mensch nicht dadurch, was er als unmittelbarer Wille ist, sondern nur indem er von einem An- und Fürsichseyenden, einem Substantiellen weiß und diesem seinen natürlichen Willen unterwirft und gemäß macht. Erst durch das Aufheben der natürlichen Unbändigkeit und durch das Wissen, daß ein Allgemeines, An- und Fürsichseyendes, das Wahre sey, erhält er eine Würde und dann ist erst das Leben selbst auch etwas werth.

c. Der Cultus in der Religion der Zauberei.

In der Sphäre der Zauberei, wo die Geistigkeit nur gewußt wird als im einzelnen Selbstbewußtseyn, kann von Cultus, als freier Verehrung eines Geistigen und an und für sich Objectiven, nicht die Rede seyn. Dieß Verhältniß ist hier vielmehr die Ausübung der Herrschaft über die Natur, die Herrschaft von einigen Selbstbewußten über die Andern, der Zauberer über die Nichtwissenden. Der Zustand dieser Herrschaft ist sinnliche Betäubung, wo der besondere Wille vergessen, ausgelöscht und das abstract sinnliche Bewußtseyn aufs Höchste gesteigert wird. Die Mittel, diese Betäubung hervorzubringen,

sind Tanz, Musik, Geschrei, Fressen, selbst Mischung der Geschlechter, und diese sind das, was auf einem höheren Standpunkt Cultus wird.

Der Weg von dieser ersten Form der Religion aus ist, daß der Geist von der Aeußerlichkeit, der sinnlichen Unmittelbarkeit gereinigt wird und zur Vorstellung des Geistes als Geist in der Vorstellung, im Gedanken kommt.

Das Interesse des Fortgangs ist überhaupt die Objectivirung des Geistes, d. h. daß der Geist rein gegenständlich wird und die Bedeutung des allgemeinen Geistes erhält.

II.

Die Entzweiung des Bewußtseyns in sich.

Der nächste Fortschritt ist der, daß das Bewußtseyn einer substantiellen Macht und der Ohnmächtigkeit des unmittelbaren Willens eintritt. Indem Gott nun als die absolute Macht gewußt wird, so ist dieß noch nicht die Religion der Freiheit. Denn der Mensch erhebt sich zwar, indem jenes Bewußtseyn eintritt, über sich und die wesentliche Unterscheidung des Geistes wird vollzogen, aber indem dieß Hohe als Macht gewußt wird und noch nicht weiter bestimmt ist, so ist das Besondere ein nur Accidentelles, ein bloß Negatives, Nichtiges. Durch diese Macht besteht Alles, oder sie ist selbst das Bestehen von Allem, so daß die Freiheit des Fürsichbestehens noch nicht anerkannt ist. Das ist der Pantheismus.

Diese Macht, die etwas Gedachtes ist, wird noch nicht gewußt als Gedachtes, als geistig in sich. Da sie nun eine geistige Existenz haben muß, aber dieß, für sich frei zu seyn, noch nicht in sich selbst hat, so hat sie das Moment der Geistigkeit auch nur wieder an einem Menschen, der als diese Macht gewußt wird.

In der Erhebung des Geistes, mit der wir es hier zu thun haben, wird vom Endlichen, Zufälligen ausgegangen,

dieses als das Negative bestimmt und das allgemeine, an sich seyende Wesen als das, in dem und durch welches dieß Endliche ein Negatives, ein Gesetztes ist. Die Substanz hingegen ist das Nichtgesetzte, Ansichseyende, die Macht in Beziehung auf das Endliche.

Das Bewußtseyn nun, das sich erhebt, erhebt sich als Denken, aber ohne ein Bewußtseyn über diesen allgemeinen Gedanken zu haben, ohne es in Form des Gedankens auszusprechen. Die Erhebung ist aber zunächst nur ein Hinauf. Das Andere ist die Umkehrung, daß dieß Nothwendige gekehrt ist zu dem Endlichen. Im Ersten vergißt sich das Endliche. Das Zweite ist das Verhältniß der Substanz zum Endlichen. Indem hier Gott nur die Bestimmtheit hat, die Substanz und Macht des Endlichen zu seyn, ist er selbst noch unbestimmt. Er ist noch nicht gewußt als in sich selbst für sich bestimmt zu seyn, ist noch nicht als Geist gewußt.

Auf dieser allgemeinen Grundlage gestalten sich mehrere Formen, welche fortschreitende Versuche sind, die Substanz als sich selbst bestimmend zu fassen.

1. Zunächst (in der chinesischen Religion) wird die Substanz als einfache Grundlage gewußt und so ist sie unmittelbar gegenwärtig im Endlichen, Zufälligen.

Der Fortschritt des Bewußtseyns kommt dadurch herein, daß der Geist, wenn auch die Substanz noch nicht als Geist gefaßt wird, dennoch die Wahrheit ist, die allen Erscheinungen des Bewußtseyns an sich zu Grunde liegt, daß also auch auf dieser Stufe nichts von dem fehlen darf, was zum Begriff des Geistes gehört. So wird sich auch hier die Substanz zum Subject bestimmen, aber es kommt darauf an, wie sie es thut. Hier nun treten die Bestimmungen des Geistes, die an sich vorhanden sind, auf äußerliche Weise hinzu. Die vollkommene Bestimmtheit, der letzte Punkt der Gestalt, dieser letzte Punkt des Eins, des Fürsichseyns ist nun auf äußerliche Weise

gesetzt, daß ein präsenter Mensch als die allgemeine Macht gewußt wird.

Dieß Bewußtseyn erscheint schon in der chinesischen Religion, wo der Kaiser wenigstens das Bethätigende der Macht ist.

2. In der indischen Religion ist die Substanz als abstracte Einheit, nicht mehr als bloße Grundlage gewußt und diese abstracte Einheit ist dem Geiste auch verwandter, da er als Ich selbst diese abstracte Einheit ist. Hier erhebt sich nun der Mensch, indem er sich selbst zu seiner innern abstracten Einheit erhebt, zur Einheit der Substanz, identificirt sich mit ihr und giebt ihr so Existenz. Einige sind von Natur die Existenz dieser Einheit, andere können sich dazu erheben.

Die Einheit, welche hier das Herrschende ist, macht zwar auch den Versuch, sich zu entfalten. Die wahre Entfaltung und die Negativität des Zusammenfassens der Unterschiede wäre der Geist, der sich in sich bestimmt und in seiner Subjectivität sich selbst erscheint. Diese Subjectivität des Geistes gäbe ihm einen Inhalt, der seiner würdig und auch selbst geistiger Natur wäre. Hier bleibt aber die Bestimmung der Natürlichkeit, insofern nur zum Unterscheiden und Entfalten fortgegangen wird und die Momente vereinzelt neben einander sind. Die Entfaltung, nothwendig im Begriff des Geistes, ist hier somit selbst geistlos. Man wird daher in der Naturreligion zuweilen in der Verlegenheit seyn, den Geist entfaltet zu finden (so die Vorstellung von der Incarnation, die Dreiheit in der indischen Religion), man wird Momente finden, die dem Geist angehören, aber sie sind so ausgelegt, daß sie ihm zugleich nicht angehören. Die Bestimmungen sind vereinzelt und treten auseinanderfallend hervor. Die Dreiheit in der indischen Religion wird so nicht zur Dreieinigkeit, denn nur der absolute Geist ist die Macht über seine Momente.

Die Vorstellung der Naturreligion hat in dieser Rücksicht

große Schwierigkeiten, sie ist allenthalben inconsequent und der Widerspruch in sich selbst. So ist einer Seits das Geistige gesetzt, was wesentlich frei ist, und andrer Seits ist dann dieß in natürlicher Bestimmtheit, in einer Einzelnheit vorgestellt, mit einem Inhalte, der feste Besonderheit hat, der also dem Geiste ganz unangemessen ist, da dieser nur als der freie wahrhaft ist.

3. In der letzten Form, die zu dieser Stufe der Entzweiung des Bewußtseyns gehört, ist und lebt die Concretation und Gegenwart der Substanz in Einem Individuum, und ist die haltungslose Entfaltung der Einheit, welche der vorhergehenden Form eigen war, insofern wenigstens aufgehoben, als sie vernichtet und verflüchtigt ist. Das ist der Lamaismus, oder Buddhaismus.

Ehe wir nun die geschichtliche Existenz dieser Religionen näher betrachten, haben wir die allgemeine Bestimmtheit dieser ganzen Stufe und ihren metaphysischen Begriff. Es ist hier näher der Begriff der Erhebung und das Verhältniß der Substanz zum Endlichen zu bestimmen.

Der metaphysische Begriff.

Zunächst müssen wir von dem Begriff des metaphysischen Begriffs sprechen und erklären, was darunter zu verstehen ist.

Wir haben hier einen ganz concreten Inhalt, und der metaphysisch-logische Begriff scheint daher hinter uns zu liegen, eben weil wir uns im Felde des absolut Concreten befinden. Der Inhalt ist der Geist und eine Entwickelung, was der Geist ist, ist der Inhalt der ganzen Religionsphilosophie. Die Stufe, auf der wir den Geist finden, giebt die verschiedenen Religionen; diese Unterschiedenheit der Bestimmtheit ist nun so, indem sie die verschiedenen Stufen ausmacht, erscheinend als äußerliche Form, die den Geist zur Grundlage hat, dessen Unterschiede in ihr in einer bestimmten Form gesetzt sind und diese Form ist allerdings allgemein logische Form.

Die Form ist daher das Abstracte. Zugleich aber ist diese Bestimmtheit nicht nur dieß Aeußerliche, sondern als das Logische das Innerlichste des bestimmenden Geistes. Sie vereinigt beides in sich, das Innerste zu seyn und zugleich äußere Form; es ist dieß die Natur des Begriffs, das Wesenhafte zu seyn und das Wesen des Erscheinens, des Unterschieds der Form. Diese logische Bestimmtheit ist einer Seits concret als Geist, und dieß Ganze ist die einfache Substantialität des Geistes; aber auch andrer Seits wieder die äußerliche Form an ihm, durch welche er unterschieden ist gegen Anderes. Jene innerlichste Bestimmtheit, der Inhalt jeder Stufe seiner substantiellen Natur nach, ist so zugleich die äußerliche Form. Es kann scheinen, daß, wenn ein anderer, natürlicher Gegenstand betrachtet wird, er das Logische zum Inneren hat; bei so einer concreten Gestalt, wie der endliche Geist, ist dieß denn auch der Fall; in der Naturphilosophie und Philosophie des Geistes ist diese logische Form nicht besonders herauszuheben; in solchem Inhalt, wie Natur und Geist, ist sie in endlicher Weise, und die Exposition des Logischen in solchem Felde kann dargestellt werden als ein System von Schlüssen, von Vermittlungen. Ohne diese weitläuftige, allein dem Zweck gemäße Auseinandersetzung bliebe die Angabe und Betrachtung der einfachen Begriffsbestimmtheit ungenügend. Weil aber die logischen Bestimmungen, als substantielle Grundlage, in diesen Sphären verhüllt und nicht in ihrer einfachen, gedankenmäßigen Existenz sind, so ist sie für sich herauszuheben nicht so nöthig, während in der Religion der Geist das Logische näher hervortreten läßt. Hier ist es eben dieses, welches sich wieder in seine einfache Gestalt zurückgenommen hat, das also hier leichter betrachtet werden kann; dieß entschuldigt, wenn es auffällt, daß es besonders Gegenstand der Betrachtung werden soll.

In der einen Rücksicht könnten wir es also voraussetzen, in der andern aber seiner Einfachheit wegen abhandeln, weil

es Interesse hat, nach dem es früher in der natürlichen Theologie behandelt wurde und es überhaupt in der Theologie vorkommt, als der Wissenschaft von Gott. Seit der Kantischen Philosophie ist es als niedriges, schlechtes, unbeachtbares verworfen worden und es bedarf deshalb einer Rechtfertigung.

Begriffsbestimmung, Begriff überhaupt, ist für sich nicht ein Ruhendes, sondern ein Sichbewegendes, wesentlich Thätigkeit, eben darum ist es Vermittlung, wie das Denken eine Thätigkeit, Vermittlnng in sich ist, und so enthält auch der bestimmte Gedanke die Vermittlung in sich. Die Beweise Gottes sind ebenso Vermittlung, der Begriff soll mit einer Vermittlung dargestellt werden. In beiden ist so dasselbe. Bei den Beweisen Gottes hat aber die Vermittlung die Gestalt, als ob sie angestellt wird zum Behuf des Erkennens, daß für dasselbe eine feste Einsicht erwachse, es soll mir bewiesen werden, dieß ist nun das Interesse meines Erkennens. Nach dem, was über die Natur des Begriffs gesagt worden ist, erhellt, daß wir die Vermittlung nicht so fassen müssen, nicht so subjectiv, sondern das Wahrhafte ist ein objectives Verhalten Gottes in sich selbst, seines Logischen in sich selbst und erst sofern die Vermittlung so gefaßt wird, ist sie nothwendiges Moment. Die Beweise vom Daseyn Gottes müssen sich zeigen als nothwendiges Moment des Begriffs selbst, als ein Fortgang, als eine Thätigkeit des Begriffs selbst.

Die nächste Form derselben ist dadurch bestimmt, daß wir uns hier noch ganz auf der ersten Stufe befinden, die wir als die unmittelbare bestimmt haben, Stufe der unmittelbaren Einheit. Aus dieser Bestimmung der Unmittelbarkeit folgt, daß wir es hier mit ganz abstracten Bestimmungen zu thun haben, denn unmittelbar und abstract sind gleich. Das Unmittelbare ist das Seyn, im Denken ist ebenso das Unmittelbare das Abstracte, das sich noch nicht vertieft hat in sich und sich dadurch noch nicht durch weiteres Reflectiren erfüllt, concret

gemacht hat. Wenn wir so den Geist als Gegenstand überhaupt und die Natürlichkeit, die Weise seiner Realität, diese beiden Seiten entkleiden von dem Concreten des Inhalts und nur die einfache Denk-Bestimmtheit festhalten, so haben wir eine abstracte Bestimmung von Gott und vom Endlichen. Diese beiden Seiten stehen nun einander gegenüber als Unendliches und Endliches, das Eine als Seyn, das Andere als Daseyn, als Substantielles und Accidentelles, als Allgemeines und als Einzelnes. Zwar sind diese Bestimmungen unter sich in etwas verschieden, so ist das Allgemeine allerdings an sich viel concreter als die Substanz, wir können sie hier aber unentwickelt aufnehmen, und es ist dann gleichgültig, welche Form wir nehmen, um sie näher zu betrachten, das Verhältniß derselben zu dem Gegenüberstehenden ist das Wesentliche.

Dieß Verhältniß, in das sie mit einander gesetzt sind, ist in ihrer Natur ebenso sehr, als in der Religion vorhanden und nach dieser Seite zunächst aufzunehmen. Der Mensch verhält sich vom Endlichen aus zum Unendlichen. Indem er die Welt vor sich hat, so fühlt er darin das Unzureichende (das Fühlen fühlt auch das Gedachte oder das zu Denkende). Es genügt ihm nicht als ein Letztes und er findet die Welt als ein Aggregat von endlichen Dingen. Ebenso weiß sich der Mensch als ein Zufälliges, Vergängliches und in diesem Gefühl geht er über das Einzelne hinaus und erhebt er sich zu dem Allgemeinen, zu dem Einen, das an und für sich ist, einem Wesen, dem diese Zufälligkeit und Bedingtheit nicht zukommt, das vielmehr schlechthin die Substanz gegen dieß Accidentelle und die Macht ist, daß dieses Zufällige ist und nicht ist. Religion ist nun eben dieß, daß der Mensch den Grund seiner Unselbständigkeit sucht; er findet erst seine Beruhigung, indem er das Unendliche vor sich hat. Wenn wir von der Religion so abstract sprechen, so haben wir schon hier das Verhältniß, den Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen. Dieser Ueber-

gang ist ein solcher, der in der Natur dieser Bestimmungen, d. h. in dem Begriff liegt, und wir können hier bemerken, daß wir bei dieser Bestimmung des Ueberganges stehen bleiben können. Näher gefaßt, so kann er auf zweierlei Weise gefaßt werden, erstens vom Endlichen zum Unendlichen als jenseitiges, ein mehr modernes Verhältniß, zweitens so, daß die Einheit beider festgehalten wird, das Endliche sich erhält im Unendlichen. In der Naturreligion ist dieß so bestimmt, daß in ihr irgend eine einzelne, unmittelbare Existenz, eine natürliche oder geistige, ein Endliches über diesen seinen Umfang unendlich erweitert wird, und in der beschränkten Anschauung solches Gegenstandes zugleich unendliches Wesen, freie Substantialität gewußt wird. Was überhaupt darin vorhanden, ist: daß in dem endlichen Dinge, der Sonne oder dem Thier u. s. f. zugleich Unendlichkeit, in der äußerlichen Mannigfaltigkeit derselben zugleich die innere unendliche Einheit, göttliche Substantialität angeschaut wird. Dem Bewußtseyn wird in der endlichen Existenz hier selbst das Unendliche, in dieser einzelnen Existenz ihm der Gott so gegenwärtig, daß sie nicht verschieden, sondern vielmehr die Weise ist, in der Gott ist, so, daß die natürliche Existenz erhalten ist in unmittelbarer Einheit mit der Substanz.

Dieser Fortgang vom Endlichen zum Unendlichen ist nicht nur ein Factum, eine Geschichte in der Religion, sondern er ist durch den Begriff nothwendig, er liegt in der Natur solcher Bestimmung selbst. Dieser Uebergang ist das Denken selbst; dieß heißt nichts Anderes, als im Endlichen das Unendliche, im Einzelnen das Allgemeine zu wissen. Das Bewußtseyn des Allgemeinen, des Unendlichen ist Denken, als welches Vermitteln in sich selbst ist, Hinausgehen, überhaupt Aufheben des Aeußerlichen, Einzelnen. Dieß ist die Natur des Denkens überhaupt. Wir denken einen Gegenstand, damit bekommen wir sein Gesetz, sein Wesen, sein Allgemeines vor uns. Der denkende Mensch ganz allein ist der, der Religion hat, das

Thier hat keine, weil es nicht denkt. Wir hätten nun von solcher Bestimmung des Endlichen, Einzelnen, Accidentellen anzuzeigen, daß es das Endliche rc. ist, was sich übersetzt ins Unendliche rc., als Endliches nicht bleiben kann, sich macht zum Unendlichen, seiner Substanz nach zurückkehren muß ins Unendliche. Diese Bestimmung ist ganz der logischen Betrachtung angehörig.

Die Erhebung braucht nicht nur von der Zufälligkeit der Welt ihren Ausgangspunkt zu nehmen, um bei der Nothwendigkeit des an und für sich seyenden Wesens anzukommen, sondern wir können die Welt noch anders bestimmen. Die Nothwendigkeit ist das Letzte vom Seyn und Wesen; es gehen also viele Kategorieen vorher. Die Welt kann seyn ein Vieles, Mannigfaltiges, die Wahrheit desselben ist dann das Eins. So wie vom Vielen zum Eins, vom Endlichen zum Unendlichen, so kann auch vom Seyn überhaupt zum Wesen übergegangen werden.

Der Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, vom Accidentellen zum Substantiellen u. s. f. gehört der Wirksamkeit des Denkens im Bewußtseyn an und ist die eigne Natur dieser Bestimmungen selbst, dasjenige, was sie in Wahrheit sind. Das Endliche ist nicht das Absolute, sondern es ist nur dieß, zu vergehen und zum Unendlichen zu werden, das Einzelne ist nur dieß, ins Allgemeine, das Accidentelle nur dieß, in die Substanz zurückzugehen. Dieser Uebergang ist insofern Vermittlung, als er die Bewegung von der anfangenden, unmittelbaren Bestimmtheit in ihr Anderes, in das Unendliche, Allgemeine, und die Substanz schlechthin nicht ein Unmittelbares, sondern ein durch dieses Uebergehen Werdendes, Sichsetzendes ist. Daß dieß die wahrhafte Natur dieser Bestimmungen selbst ist, wird in der Logik erwiesen, und es ist wesentlich, dieß in seinem eigentlichen Sinn festzuhalten, daß nämlich nicht wir, in bloß äußerer Reflexion, es sind, welche von einer

solchen Bestimmung zu der ihr andern übergehen, vielmehr so, daß sie es an ihnen selbst sind, so überzugehen. Dieß Dialektische an der Bestimmung, um die es sich handelt, an dem Endlichen, will ich noch mit wenigen Worten darstellen.

Wir sagen: es ist; dieß Seyn ist zugleich endlich, das was es ist, ist es durch sein Ende, seine Negation, durch seine Grenze, durch das Anfangen eines Anderen in ihm, das nicht es selbst ist. Endlich ist eine qualitative Bestimmung, eine Qualität überhaupt, das Endliche ist so, daß Qualität nur schlechthin Bestimmtheit ist, die unmittelbar identisch ist mit dem Seyn, so daß, wenn die Qualität vergeht, auch das Etwas vergeht. Wir sagen, etwas sey roth; hier ist roth die Qualität, hört diese auf, so ist es nicht mehr dieß, und wäre es nicht eine Substanz, die dieß vertragen kann, so wäre das Etwas verloren. Im Geist ist dieß ebenso; es giebt Menschen von einem ganz bestimmten Charakter, geht dieser verloren, so hören sie auf zu seyn. Cato's Grundqualität war die römische Republik, sobald diese aufhörte, starb er, diese Qualität ist so mit ihm verbunden, daß er nicht ohne dieselbe bestehen kann. Diese Qualität ist endlich, ist wesentlich eine Grenze, eine Negation. Die Grenze des Cato ist der römische Republicaner, sein Geist, seine Idee hat keinen größeren Umfang als dieser. Da Qualität so die Grenze des Etwas ausmacht, heißen wir so eines ein Endliches, es ist wesentlich in seiner Grenze, in seiner Negation, und die Besonderheit der Negation und des Etwas ist damit wesentlich in Beziehung auf sein Anderes. Dieß Andere ist nicht ein anderes Endliches, sondern das Unendliche. Das Endliche ist durch seine Wesenheit dieß, daß es sie hat in seiner Negation; entwickelt ist dieß ein Anderes und hier das Unendliche.

Der Hauptgedanke ist dieser, daß das Endliche ein solches ist, das bestimmt ist, sein Seyn nicht in ihm selbst zu haben, sondern das, was es ist, in einem Anderen hat, und dieß An-

dere ist das Unendliche. Das Endliche ist eben dieß, zu seiner Wahrheit das Unendliche zu haben; das, was es ist, ist nicht es selbst, sondern es ist sein Gegentheil, das Unendliche.

Dieser Fortgang ist nothwendig, ist im Begriff gesetzt, das Endliche ist endlich in sich, dieß ist seine Natur. Die Erhebung zu Gott ist nun eben das, was wir gesehen haben; dieß endliche Selbstbewußtseyn bleibt beim Endlichen nicht stehen, verläßt es, giebt es auf und stellt sich das Unendliche vor, dieß geschieht in der Erhebung zu Gott und ist das Vernünftige darin. Dieser Fortgang ist das Innerste, rein Logische, drückt jedoch so gefaßt nur eine Seite des Ganzen aus: das Endliche verschwindet im Unendlichen, es ist seine Natur, dieses als seine Wahrheit zu setzen; das Unendliche, was so geworden ist, ist aber selbst nur erst das abstract Unendliche, nur negativ als das Nicht-Endliche bestimmt. Das Unendliche ist seiner Seits wesentlich auch, als dieses nur negativ bestimmte sich aufzuheben und sich zu bestimmen überhaupt, seine Negation aufzuheben und sich als Affirmation zu setzen einer Seits, und andrer Seits ebenso seine Abstraction aufzuheben und sich zu besondern und das Moment der Endlichkeit in sich zu setzen. Das Endliche verschwindet im Unendlichen zunächst, es ist nicht, sein Seyn ist nur Schein, wir haben dann das Unendliche nur als abstractes vor uns innerhalb seiner Sphäre, und seine Bestimmung ist, diese Abstraction aufzuheben. Dieß geht aus dem Begriff des Unendlichen hervor. Es ist die Negation der Negation, die sich auf sich beziehende Negation, und dieß ist absolute Affirmation, zugleich Seyn, einfache Beziehung auf sich, dieß ist Seyn. Damit ist auch das Zweite, das Unendliche nicht allgemein Gesetztes, sondern auch Affirmation, und so ist es dieß, sich in sich zu bestimmen, das Moment der Endlichkeit in sich zu bewahren, aber ideell, es ist Negation der Negation, enthält so den Unterschied einer Negation von der andern Negation, so ist darin die Grenze und mithin das Endliche.

Wenn wir die Negation näher bestimmen, so ist die eine das Unendliche und die andere das Endliche, und die wahrhafte Unendlichkeit ist die Einheit beider.

Erst diese beiden Momente zusammen machen die Natur des Unendlichen und dessen wahrhafte Identität aus; dieß Ganze ist erst der Begriff des Unendlichen. Es ist dieß Unendliche von dem früher genannten zu unterscheiden, dem Unendlichen im unmittelbaren Wissen oder als Ding an sich, welches das negative, bestimmungslose Unendliche ist, das Nicht=Endliche nur in der Kantischen Philosophie. Es ist nun kein jenseitiges mehr, hat Bestimmtheit in sich.

Schon die Naturreligion, so unvollkommen die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist nach der Bestimmung derselben, enthält dieß Bewußtseyn des Göttlichen als des Substantiellen, welches zugleich bestimmt sey und so die Form einer natürlichen Existenz hat. Was in ihr als Gott angeschaut wird, ist diese göttliche Substanz in natürlicher Form. Hier ist also der Inhalt concreter, mithin besser, enthält mehr Wahrheit als der im unmittelbaren Wissen, welches Gott nicht erkennen will, weil er unbestimmt sey. Die natürliche Religion steht schon höher als diese Ansicht der Neueren, die dabei noch an offenbare Religion glauben wollen.

Betrachten wir nun den angegebenen Uebergang, wie er in den Beweisen vom Daseyn Gottes vorhanden ist, so ist er in Form eines Schlusses ausgesprochen der kosmologische. Dieser Beweis hat in der Metaphysik den Inhalt, daß ausgegangen wird vom zufälligen Seyn, von der Zufälligkeit der weltlichen Dinge und die andere Bestimmung ist dann nicht die der Unendlichkeit, sondern die eines an und für sich Nothwendigen. Dieß ist zwar eine viel concretere Bestimmung als die des Unendlichen, allein nach dem Inhalt des Beweises ist hier von ihm nicht die Rede, sondern nur die logische Natur des Ueberganges kommt in Betracht.

Wenn wir so den Uebergang in die Form eines Schlusses bringen, so sagen wir, das Endliche setzt Unendliches voraus; nun ist Endliches, folglich ist Unendliches. Was nun die Beurtheilung eines solchen Schlusses betrifft, so läßt er uns kalt, man verlangt etwas Anderes und mehr in der Religion; einer Seits ist dieß recht, andrer Seits aber liegt in dem Verwerfen die Geringschätzung des Gedankens, als ob man Gefühl gebrauchte und die Vorstellung anzusprechen habe, um Ueberzeugung hervorzubringen. Der wahre Nerv ist der wahrhafte Gedanke; nur wenn er wahr ist, ist das Gefühl auch wahrhafter Art.

Was auffallend ist, ist: daß ein endliches Seyn angenommen wird und dieß so erscheint als das, wodurch das unendliche Seyn begründet wird. Ein endliches Seyn erscheint so als Grund. Die Vermittlung ist so gestellt, daß aus dem Endlichen das Bewußtseyn des Unendlichen hervorgeht. Näher ist dieß so, daß das Endliche ausgedrückt wird nur mit positiver Beziehung zwischen beiden. Der Satz heißt so, das Seyn des Endlichen ist das Seyn des Unendlichen, dieß erscheint sogleich einander unangemessen, das Endliche ist das Setzende, bleibt das Affirmative, die Beziehung ist eine positive, und das Seyn des Endlichen ist das Erste, der Grund, von dem ausgegangen wird, und das Bleibende. Ferner ist zu bemerken, wenn wir sagen, das Seyn des Endlichen ist das Seyn des Unendlichen, so ist das Seyn des Endlichen, welches selbst das Seyn des Unendlichen ist, der Obersatz des Schlusses, und es ist die Vermittlung nicht aufgezeigt zwischen dem Seyn des Endlichen und dem des Unendlichen, es ist ein Satz ohne Vermittlung und das ist gerade das Gegentheil von dem Geforderten.

Diese Vermittlung enthält noch eine weitere Bestimmung, das Seyn des Endlichen ist nicht sein eignes, sondern das des Andern, das des Unendlichen, nicht durch das Seyn des

Endlichen geht das Unendliche hervor, sondern aus dem Nichtseyn des Endlichen, dieß ist das Seyn des Unendlichen. Die Vermittlung ist so, daß das Endliche vor uns steht als Affirmation. Näher betrachtet, so ist das Endliche das, was es ist, als Negation; so ist es nicht das Seyn, sondern das Nichtseyn des Endlichen, die Vermittlung zwischen beiden ist vielmehr die negative Natur in dem Endlichen, das wahrhafte Moment der Vermittlung ist so nicht ausgedrückt in diesem Satze. Es ist der Mangel in der Form des Schlusses, daß dieser wahrhafte Inhalt, das dem Begriff Angehörige, nicht in der Form eines Schlusses ausgedrückt werden kann. Das Seyn des Unendlichen ist die Negation des Endlichen, das Endliche ist nur dieß: überzugehen ins Unendliche; so lassen sich die anderen Sätze, die zu einem Schlusse gehören, nicht hinzufügen. Der Mangel ist, daß das Endliche als affirmativ und seine Beziehung auf das Unendliche ausgesprochen ist als positiv, da sie doch wesentlich negativ ist, und dieß dialektische entgeht der Form des Verstandesschlusses.

Wenn das Endliche das Unendliche voraussetzt, so ist darin noch folgendes enthalten, obgleich nicht ausgesprochen. Das Endliche ist setzend, aber voraussetzend, so daß das Unendliche das erste und wesentliche ist; die Voraussetzung näher entwickelt, so liegt darin das negative Moment des Endlichen und seine Beziehung zum Unendlichen. Gemeint ist es in der Religion nicht so, daß die affirmative Natur des Endlichen, seine Unmittelbarkeit es ist, um welcher willen das Unendliche ist, das Unendliche ist vielmehr das Sichaufheben des Endlichen. Der Beweis, die Form der Beziehung des Endlichen auf das Unendliche, der Gedanke wird schief durch die Form des Schlusses. Die Religion enthält aber dieß Denken, diesen Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, welcher nicht zufällig, sondern nothwendig ist, und welchen der Begriff der Natur des Unendlichen selbst mit sich bringt. Dieß Denken, welches die Sub-

stanz der Religion mit sich bringt, ist nur nicht richtig in der Form eines Schlusses aufgefaßt.

Der Mangel an der Vermittlung dieses Beweises ist der, daß das Unbedingte ausgesprochen wird als bedingt durch ein anderes Seyn. Die einfache Bestimmung der Negation ist fortgelassen. In der wahrhaften Vermittlung wird auch von dem Vielen zu dem Einen übergegangen und auch so, daß das Eine als vermittelt ausgesprochen wird. Aber dieser Mangel wird in der wahrhaften Erhebung des Geistes verbessert und zwar dadurch, daß gesagt wird, nicht das Viele sey, sondern das Eine. Durch diese Negation wird die Vermittlung und Bedingung aufgehoben und das an und für sich Nothwendige ist nun vermittelt durch Negation der Vermittlung. Gott erschafft: da ist das Verhältniß von Zweien und Vermittlung. Das ist aber ein Urtheil: Gott ist nicht mehr das dunkle, in sich verdumpfte Wesen, er manifestirt sich, öffnet sich, setzt einen Unterschied und ist für ein Anderes. Dieser Unterschied ist in seinem höchsten Ausdruck der Sohn. Der Sohn ist vermittelst des Vaters und umgekehrt: Gott ist nur in ihm offenbar. Aber Gott ist in diesem Andern bei sich selbst, bezieht sich auf sich und, indem dieß nicht mehr ein Verhalten zu Anderm ist, ist die Vermittlung aufgehoben.

Gott ist also das an und für sich Nothwendige, diese Bestimmung ist schlechthin die Grundlage. Gott muß, wenn das auch noch nicht genug ist, als die Substanz gefaßt werden.

Das Andere ist nun das Umgekehrte, das Verhältniß der Substanz zum Endlichen. In der Erhebung vom Endlichen zur Substanz ist eine Vermittlung, die im Resultate aufgehoben, als nichtig gesetzt war. Im Herumwenden der Substanz gegen das Viele, Endliche u. s. w. ist diese aufgehobene Vermittlung wieder aufzunehmen, aber so daß sie in der Bewegung des Resultats als nichtig gesetzt wird; d. h. nicht bloß das Resultat muß aufgefaßt werden, sondern in diesem

das Ganze und der Proceß desselben. Wird nun in dieser Weise das Ganze aufgefaßt, so wird gesagt: die Substanz hat Accidenzen, die unendliche Mannigfaltigkeit, die an dieser Substanz als ein Seyendes ist, das vorübergeht. Was ist, das vergeht. Der Tod ist aber eben so sehr wieder der Anfang des Lebens, das Vergehen ist der Anfang des Entstehens und es ist nur Umschlagen vom Seyn in das Nichtseyn und umgekehrt. Das ist der Wechsel der Accidentalität und die Substanz ist nun die Einheit dieses Wechsels selbst. Was perennirend ist, ist dieser Wechsel und dieser als Einheit ist das Substantielle, die Nothwendigkeit, welche das Uebersetzende ist des Entstehens in das Vergehen und umgekehrt. Die Substanz ist die absolute Macht des Seyns. Ihr kommt das Seyn zu, aber sie ist ebenso die Einheit des Umschlagens, daß das Seyn umschlägt in das Nichtseyn, aber sie ist wieder die Macht des Vergehens, so daß das Vergehen vergeht.

Der Mangel an dieser orientalischen Substanz wie an der Spinozistischen liegt in den Kategorieen des Entstehens und Vergehens. Die Substanz ist nicht gefaßt als das Thätige in sich selbst, als Subject und als zweckmäßige Thätigkeit, nicht als Weisheit, sondern nur als Macht. Sie ist ein Inhaltsloses, das Bestimmte, der Zweck ist nicht darin enthalten, das Bestimmte, das sich in diesem Entstehen und Vergehen hervorbringt, ist nicht gefaßt. Es ist nur die taumelnde, in sich zwecklose, leere Macht. Dieß System ist das, was man Pantheismus nennt. Gott ist da die absolute Macht, das Seyn in allem Daseyn, die Reinigung seiner selbst von der Bestimmtheit und Negation. Daß die Dinge sind, ist die Substanz, daß sie nicht sind, ist ebenfalls die Macht der Substanz und diese Macht ist den Dingen unmittelbar immanent.

Dieser Pantheismus ist z. B. auch in dem Ausdruck Jacobi's enthalten: Gott ist Seyn in allem Daseyn,

und es kommt da bei ihm allerdings auch zu geistreichen Bestimmungen von Gott. Dieß Daseyn enthält unmittelbarer Weise das Seyn in sich, und dieß Seyn im Daseyn ist Gott, der so das Allgemeine ist im Daseyn. Seyn ist die dürftigste Bestimmung von Gott, und wenn er Geist seyn soll, so genügt sie am wenigsten; so gebraucht als Seyn des Daseyns im endlichen Realen ist dieß Pantheismus. Jacobi war weit entfernt vom Pantheismus, aber in jenem Ausdruck liegt er, und so ist es in der Wissenschaft nicht darum zu thun, was einer meint in seinem Kopfe, sondern das Ausgesprochene gilt.

Parmenides sagt: das Seyn ist Alles. Dieß scheint dasselbe zu seyn und so auch Pantheismus, aber dieser Gedanke ist reiner als der von Jacobi und ist nicht Pantheismus. Denn er sagt ausdrücklich, es ist nur das Seyn und in das Nichtseyn fällt alle Schranke, alle Realität, alle Weise der Existenz, dieß ist denn gar nicht, sondern es hat nur das Seyn. Bei Parmenides ist so das gar nicht mehr vorhanden, was Daseyn heißt. Hingegen bei Jacobi gilt das Daseyn als affirmativ, obwohl es endlich ist, und so ist es Affirmation in endlicher Existenz. Spinoza sagt: was ist, ist die absolute Substanz, das Andere sind nur modi, denen er keine Affirmation, keine Realität zuschreibt. So kann man selbst von der Substanz des Spinoza vielleicht nicht sagen, daß sie so genau pantheistisch sey, als jener Ausdruck, denn die einzelnen Dinge bleiben bei ihm so wenig noch ein Affirmatives, als das Daseyn bei Parmenides, welches bei ihm unterschieden vom Seyn nur Nichtseyn ist und so ist, daß dieß Nichtseyn gar nicht ist.

Wenn man das Endliche als Gedanken nimmt, so ist damit alles Endliche verstanden und so ist es Pantheismus, aber zu unterscheiden ist, ob vom Endlichen nur zu sprechen ist, als von diesem oder jenem einzelnen oder von allen, dieß ist schon ein Fortgang der Reflexion, die nicht mehr beim Einzelnen

stehen bleibt; alles Endliche gehört der Reflexion an. Dieser Pantheismus ist ein moderner, und wenn man spricht, Gott ist Seyn in allem Daseyn, so ist dieß ein Pantheismus neuerer Muhamedaner, insbesondere des Dschelaleddin=Rumi. Da ist dieß Alles wie es ist, ein Ganzes und ist Gott, und das Endliche ist in diesem Daseyn als allgemeine Endlichkeit. Dieser Pantheismus ist das Erzeugniß der denkenden Reflexion, welche die natürlichen Dinge zu Allem und Jedem erweitert und hiermit die Existenz Gottes sich nicht als wahrhafte Allgemeinheit des Gedankens, sondern als eine Allheit, d. i. in allen einzelnen natürlichen Existenzen vorstellt.

Beiläufig kann noch bemerkt werden: auch die Bestimmung der neueren Philosophie, daß der Geist die Einheit mit sich selbst ist und die Welt als Ideelles in sich faßt, nennt man Pantheismus oder näher Pantheismus des Spiritualismus. Aber da faßt man nur einseitig die Bestimmung der Einheit auf und setzt ihr gegenüber die Bestimmung der Schöpfung, wo Gott Ursache und die Trennung so vorhanden ist, daß die Schöpfung gegen ihn selbständig ist. Aber dieß ist gerade die Grundbestimmung des Geistes, daß er dieß Unterscheiden und Setzen des Unterschiedes ist: das ist die Schöpfung, die sie immer haben wollen. Das Weitere ist dann freilich, daß die Trennung nicht bleibt, sondern aufgehoben wird, denn sonst stehen wir im Dualismus und Manichäismus. —

Wir kehren nun zu der Bestimmung zurück, daß die Substanz als allgemeine Macht vom Gedanken für sich herausgehoben ist.

Diese Erhebung, dieses Wissen ist aber noch nicht Religion, dazu fehlt nämlich noch das Moment, das in der Religion als der vollendeten Idee nicht fehlen darf — das Moment des Geistes. Die Stellung dieses Moments ergiebt sich daraus, daß die Substanz in ihr selbst noch nicht als Geist, der Geist noch nicht als Substanz bestimmt ist. So ist der

Geist außerhalb der Substanz und zwar als verschieden von ihr. —

Wir haben nun die Grundbestimmung des Pantheismus, wie er sich als Religion bestimmt hat, in ihren näheren Formen zu betrachten.

1. Die chinesische Religion oder die Religion des Maaßes.

a. Die allgemeine Bestimmtheit derselben.

Zunächst wird die Substanz noch in derjenigen Bestimmung des Seyns gedacht, die zwar dem Wesen am nächsten steht, aber doch noch der Unmittelbarkeit des Seyns angehört und der Geist, der von ihr verschieden ist, ist ein besonderer, endlicher Geist, der Mensch. Dieser Geist ist einer Seits der Gewalthabende, der Ausführer jener Macht, andrer Seits als jener Macht unterworfen, das Accidentelle. Wird der Mensch als diese Macht vorgestellt, so daß sie in ihm als wirkend angesehen wird oder daß er durch den Cultus dazu komme, sich mit ihr identisch zu setzen, so hat die Macht die Gestalt des Geistes, aber des endlichen, menschlichen Geistes und da tritt die Trennung von Andern ein, über die er mächtig ist.

b. Die geschichtliche Existenz dieser Religion.

Aus jener unmittelbaren Religion, welche der Standpunkt der Zauberei war, sind wir zwar herausgetreten, da der besondere Geist sich jetzt von der Substanz unterscheidet und zu ihr in Verhältniß steht, daß er sie als die allgemeine Macht betrachtet. In der chinesischen Religion, welche die nächste geschichtliche Existenz dieses substantiellen Verhältnisses ist, wird die Substanz als der Umfang des wesentlichen Seyns, als das Maaß gewußt, das Maaß gilt als das An- und Fürsichseyende, Unveränderliche und Thiän, der Himmel, ist die objective Anschauung dieses An- und Fürsichseyenden. Dennoch zieht sich auch die Bestimmung der Zauberei noch in diese Sphäre herein, insofern in der Wirklichkeit der einzelne

Mensch, der Wille und das empirische Bewußtseyn desselben das Höchste ist. Der Standpunkt der Zauberei hat sich hier sogar zu einer organisirten Monarchie, deren Anschauung etwas Großartiges und Majestätisches hat, ausgebreitet.

Thiän ist das Höchste, aber nicht nur im geistigen, moralischen Sinn. Es bezeichnet vielmehr die ganz unbestimmte, abstracte Allgemeinheit; ist der ganz unbestimmte Inbegriff physischen und moralischen Zusammenhangs überhaupt. Daneben ist aber der Kaiser Regent auf Erden, nicht der Himmel, nicht dieser hat Gesetze gegeben oder giebt sie, welche die Menschen respectiren, göttliche Gesetze, Gesetze der Religion, Sittlichkeit. Nicht Thiän regiert die Natur, sondern der Kaiser regiert Alles, und er nur ist im Zusammenhang mit diesem Thiän.

Er nur bringt dem Thiän Opfer an den vier Hauptfesten des Jahres; es ist nur der Kaiser, der sich unterredet mit Thiän, seine Gebete richtet an ihn, er steht allein in Connexion mit ihm und regiert Alles auf Erden. Der Kaiser hat auch die Herrschaft über die natürlichen Dinge und ihre Veränderungen in seinen Händen, und regiert die Mächte derselben.

Wir unterscheiden Welt, weltliche Erscheinung so, daß außer dieser Welt auch Gott regiert: hier aber ist nur der Kaiser das Herrschende. Der Himmel der Chinesen, der Thiän ist etwas ganz Leeres: die Seelen der Verstorbenen existiren zwar in ihm, überleben die Abscheidung vom Körper, aber sie gehören auch zur Welt, da sie als Herren der Naturkreise gedacht werden, und der Kaiser regiert auch über diese, setzt sie in ihre Aemter ein und ab. Wenn die Todten als Vorsteher der natürlichen Reiche vorgestellt werden, so könnte man sagen: sie sind damit erhoben; in der That aber werden sie heruntergesetzt zu Genien des Natürlichen und da ist es Recht, daß der selbstbewußte Wille diese Genien bestimmt.

Der Himmel der Chinesen ist daher nicht eine Welt, die über der Erde ein selbständiges Reich bildet und für sich

das Reich des Idealen ist, wie wir uns den Himmel mit Engeln und den Seelen der Verstorbenen vorstellen, oder wie der griechische Olymp vom Leben auf der Erde unterschieden ist, sondern Alles ist auf Erden und Alles, was Macht hat, ist dem Kaiser unterworfen und es ist dieß einzelne Selbstbewußtseyn, das auf bewußte Weise diese vollkommene Regentschaft führt.

Was das Maaß betrifft, so sind es feste Bestimmungen, die Vernunft (Tao) heißen. Die Gesetze des Tao oder die Maaße sind Bestimmungen, Figurationen, nicht das abstracte Seyn oder abstracte Substanz, sondern Figurationen der Substanz, die abstracter aufgefaßt werden können, aber auch die Bestimmungen für die Natur und für den Geist des Menschen, Gesetze seines Willens und seiner Vernunft sind. — Die ausführliche Angabe und Entwickelung dieser Maaße begriffe die ganze Philosophie und Wissenschaft der Chinesen. Hier sind nur die Hauptpunkte hervorzuheben. —

Die Maaße in der abstracten Allgemeinheit sind ganz einfache Kategorieen: Seyn und Nichtseyn, das Eins und Zwei, welches denn das Viele überhaupt ist. Diese allgemeinen Kategorieen sind von den Chinesen mit Strichen bezeichnet worden: der Grundstrich ist die Linie; ein einfacher Strich (—) bedeutet das Eins und die Affirmation: ja, der gebrochene (— —) Zwei, die Entzweiung und die Negation: nein. Diese Zeichen heißen Kua (die Chinesen erzählen, sie seyen ihnen auf der Schale der Schildkröte erschienen). Es giebt vielfache Verbindungen derselben, die dann concretere Bedeutungen von jenen ursprünglichen Bestimmungen haben. Unter diesen concreteren Bedeutungen sind besonders die vier Weltgegenden und die Mitte, vier Berge, die diesen Weltgegenden entsprechen, und einer in der Mitte, fünf Elemente: Erde, Feuer, Wasser, Holz und Metall. Ebenso giebt es fünf Grundfarben, wovon jede einem Element angehört. Jede chinesische regierende Dynastie

hat eine besondere Farbe, Element u. s. w.; so giebt es auch fünf Grundtöne in der Musik; fünf Grundbestimmungen für das Thun des Menschen in seinem Verhalten zu Anderen. Die erste und höchste ist das Verhalten der Kinder zu den Eltern, die zweite die Verehrung der verstorbenen Voreltern und der Todten, die dritte der Gehorsam gegen den Kaiser, die vierte das Verhalten der Geschwister zu einander, die fünfte das Verhalten gegen andere Menschen.

Diese Maaßbestimmungen machen die Grundlage, die Vernunft, aus. Die Menschen haben sich denselben gemäß zu halten; was die Naturelemente betrifft, so sind die Genien derselben vom Menschen zu verehren. —

Es giebt Menschen, die sich dem Studium dieser Vernunft ausschließend widmen, sich von allem praktischen Leben fern halten und in der Einsamkeit leben: doch ist es immer die Hauptsache, daß diese Gesetze im praktischen Leben gehandhabt werden. Wenn sie aufrecht gehalten sind, wenn die Pflichten von den Menschen beobachtet werden, so ist Alles in Ordnung, in der Natur wie im Reiche; es geht dem Reiche und den Individuen wohl. Dieß ist ein moralischer Zusammenhang zwischen dem Thun des Menschen und dem, was in der Natur geschieht. Betrifft das Reich Unglück, sey es durch Ueberschwemmung oder durch Erdbeben, Feuersbrünste, trockene Witterung u. s. w., so kommt dieß allein daher, daß der Mensch nicht die Vernunftgesetze befolgt hat, daß die Maaßbestimmungen im Reiche nicht gut aufrecht erhalten worden sind. Dadurch wird das allgemeine Maaß zerstört und es bricht solches Unglück herein. — Das Maaß wird hier also als das An- und Fürsichseyende gewußt. Dieß ist die allgemeine Grundlage.

Das Weitere betrifft nun die Bethätigung des Maaßes. Die Aufrechterhaltung der Gesetze kommt dem Kaiser zu, dem Kaiser als dem Sohne des Himmels, welcher das Ganze, die Totalität der Maaße ist. Der Himmel als das sichtbare

Himmelsgewölbe ist zugleich die Macht der Maaße. Der Kaiser ist unmittelbar der Sohn des Himmels (Thiän=Dszö), er hat das Gesetz zu ehren und demselben Anerkennung zu verschaffen. In einer sorgfältigen Erziehung wird der Thronfolger mit allen Wissenschaften und den Gesetzen bekannt gemacht. Der Kaiser erzeigt allein dem Gesetze die Ehre; seine Unterthanen haben nur ihm die Ehre zu erweisen, die er dem Gesetz erweist. Der Kaiser bringt Opfer. Dieß ist nichts Andres, als daß der Kaiser sich niederwirft und das Gesetz verehrt. Ein Hauptfest unter den wenigen chinesischen Festen ist das des Ackerbaues, der Kaiser steht demselben vor; an dem Festtage pflügt er selbst den Acker; das Korn, welches auf diesem Felde wächst, wird zum Opfer gebraucht. Die Kaiserin hat den Seidenbau unter sich, der den Stoff zur Bekleidung hergiebt, wie der Ackerbau die Quelle aller Nahrung ist. — Wenn Ueberschwemmungen, Seuchen und dergl. das Land verwüsten und plagen, so geht das allein den Kaiser an; er bekennt als Ursache des Unglücks seine Beamten und vorzüglich sich selbst, wenn er und seine Magistratspersonen das Gesetz ordentlich aufrecht erhalten hätten, so wäre das Unglück nicht eingetreten. Der Kaiser empfiehlt daher den Beamten, in sich zu gehen und zu sehen, worin sie gefehlt hätten, so wie er selbst der Meditation und Buße sich hingiebt, weil er nicht recht gehandelt habe. — Von der Pflichterfüllung hängt also die Wohlfahrt des Reiches und der Individuen ab. Auf diese Weise reducirt sich der ganze Gottesdienst für die Unterthanen auf ein moralisches Leben: die chinesische Religion ist so eine *moralische* Religion zu nennen (in diesem Sinne hat man den Chinesen Atheismus zuschreiben können). — Diese Maaßbestimmungen und Angaben der Pflichten rühren meistentheils von *Confucius* her: seine Werke sind überwiegend solchen moralischen Inhalts.

Diese Macht der Gesetze und der Maaßbestimmungen ist ein Aggregat von vielen *besondern Bestimmungen* und

Gesetzen: diese besonderen Bestimmungen müssen nun auch als Thätigkeiten gewußt werden; als Besondres sind sie der allgemeinen Thätigkeit unterworfen, nämlich dem Kaiser, welcher die Macht der gesammten Thätigkeiten ist. Diese besonderen Mächte werden nun auch als Menschen vorgestellt, besonders sind es die abgeschiedenen Voreltern der existirenden Menschen; denn der Mensch wird besonders als Macht gewußt, wenn er abgeschieden, d. h. nicht mehr in das Interesse des täglichen Lebens verwickelt ist. Derjenige kann aber auch als abgeschieden betrachtet werden, der sich selbst von der Welt ausscheidet, indem er sich in sich vertieft, seine Thätigkeit bloß auf das Allgemeine, auf die Erkenntniß dieser Mächte richtet, dem Zusammenhange des täglichen Lebens entsagt und sich von allen Genüssen fern hält; dadurch ist der Mensch auch dem concreten menschlichen Leben abgeschieden und er wird daher auch als besondre Macht gewußt. — Außerdem giebt es auch noch Geschöpfe der Phantasie, welche diese Macht inne haben: dieß ist ein sehr weit ausgebildetes Reich von solchen besonderen Mächten. Sie stehen sämmtlich unter der allgemeinen Macht, unter der des Kaisers, der sie einsetzt und ihnen Befehle ertheilt. — Dieses weite Reich der Vorstellung lernt man am besten aus einem Abschnitt der chinesischen Geschichte kennen, wie er sich in den Berichten der Jesuiten, in dem gelehrten Werke: Mémoires sur les Chinois, findet. An die Einsetzung einer neuen Dynastie knüpft sich unter andern die Beschreibung von dem Folgenden.

Ums Jahr 1122 vor Ch. G., eine Zeit, die in der chinesischen Geschichte noch ziemlich bestimmt ist, kam die Dynastie der Dsheu zur Regierung. Wu-wang war aus dieser der erste Kaiser, der letzte der vorhergehenden Dynastie Dsheu-sin hatte wie seine Vorgänger schlecht regiert, so daß die Chinesen sich vorstellten, der böse Genius, der sich ihm einverleibt, habe regiert. Mit einer neuen Dynastie muß sich alles erneuen auf

Erden und am Himmel; dieß wurde vom neuen Kaiser mit Hülfe des Generalissimus seiner Armee vollbracht. Es wurden nun neue Gesetze, Musik, Tänze, Beamte ꝛc. eingeführt und so mußten auch die Lebenden und die Todten vom Kaiser neue Vorsteher erhalten.

Ein Hauptpunkt war die Zerstörung der Gräber der vorhergehenden Dynastie, d. h. die Zerstörung des Cultus gegen die Ahnherrn, die bisher Mächte über die Familien und über die Natur gewesen waren. Da nun aber in dem neuen Reiche Familien vorhanden sind, die der alten Dynastie anhänglich waren, deren Verwandte höhere Aemter, besonders Kriegsämter hatten, welche zu verletzen jedoch unpolitisch wäre, so mußte ein Mittel gefunden werden, ihren verstorbenen Verwandten die Ehre zu lassen. Wu-wang führte dieß auf folgende Weise aus. Nachdem in der Hauptstadt, Peking war es noch nicht, die Flammen gelöscht waren, Flammen, die der letzte Fürst hatte anzünden lassen, um den kaiserlichen Pallast mit allen Schätzen, Weibern ꝛc. zu vernichten, so war das Reich, die Herrschaft dem Wu-wang unterworfen und der Moment gekommen, daß er als Kaiser in die Kaiserstadt einziehen, sich dem Volke darstellen und Gesetze geben sollte. Er machte jedoch bekannt, daß er dieß nicht eher könne, als bis zwischen ihm und dem Himmel alles auf angemessene Weise in Ordnung gebracht sey. Von dieser Reichsconstitution zwischen ihm und dem Himmel wurde gesagt, sie sey in zwei Büchern enthalten, die auf einem Berge bei einem alten Meister niedergelegt seyen. Das eine enthielte die neuen Gesetze und das zweite die Namen und die Aemter der Genien, Schin genannt, welche die neuen Vorsteher des Reichs in der natürlichen Welt sind, so wie die Mandarinen in der bewußten Welt. Diese Bücher abzuholen wurde der General des Wu-wang abgeschickt, dieser war selbst schon ein Schin, ein gegenwärtiger Genius, wozu er es bei seinem Leben schon durch mehr als vierzigjährige Studien und Uebungen gebracht hatte.

Die Bücher wurden gebracht. Der Kaiser reinigte sich, fastete drei Tage, am vierten Tage mit Aufgang der Sonne trat er in Kaiserkleidung hervor mit dem Buch der neuen Gesetze, dieß wurde auf dem Altar niedergelegt, Opfer dargebracht und dem Himmel dafür gedankt. Hierauf wurden die Gesetze bekannt gemacht und zur größten Ueberraschung und Satisfaction des Volkes fand es sich, daß sie ganz so waren, wie die vorigen. Ueberhaupt bleiben bei einem Dynastieenwechsel mit wenigen Abänderungen die alten Gesetze. Das zweite Buch wurde nicht geöffnet, sondern der General damit auf einen Berg geschickt, um den Schin es bekannt zu machen und ihnen zu eröffnen, was der Kaiser gebiete. Es war darin ihre Ein- und Absetzung enthalten. Es wird nun weiter erzählt, auf dem Berge habe der General die Schin zusammenberufen, dieser Berg lag in dem Gebiete, aus dem das Haus der neuen Dynastie stammte. Die Abgeschiedenen hätten sich am Berge versammelt nach dem Range höher oder niedriger, der General habe auf einem Thron in der Mitte gesessen, der zu diesem Behuf errichtet und herrlich geschmückt gewesen sey, er sey geziert gewesen mit den acht Kua, vor demselben habe die Reichsstandarte nnd das Scepter, der Commandostab über die Schin auf einem Altar gelegen, ebenso das Diplom des alten Meisters, der dadurch den General bevollmächtigte, den Schin die neuen Befehle bekannt zu machen. Der General las das Diplom, die Schin, die unter der vorigen Dynastie geherrscht hatten, wurden wegen ihrer Nachlässigkeit, welche Ursache des eingebrochenen Unglücks sey, für unwürdig erklärt, weiter zu herrschen und ihres Amtes entlassen. Es wurde ihnen gesagt, sie könnten hingehen, wohin sie wollten, sogar ins menschliche Leben wieder eintreten, um auf diese Weise von Neuem Belohnungen zu verdienen. Nun ernannte der abgeordnete Generalissimus die neuen Schin und befahl einem der Anwesenden, das Register zu nehmen und es vorzulesen. Dieser gehorchte und fand seinen Namen zuerst

genannt. Der Generalissimus gratulirte ihm, daß seine Tugenden diese Anerkennung erhalten hätten. Es war ein alter General. Sodann wurden die andern aufgerufen, theils solche, die im Interesse der neuen Dynastie umgekommen waren, theils solche, die im Interesse der frühern Dynastie gefochten und sich aufgeopfert hatten. Unter ihnen besonders ein Prinz, Generalissimus der Armee der frühern Dynastie. Er war im Kriege ein tüchtiger und großer General, im Frieden ein treuer und pünktlicher Minister gewesen und hatte der neuen Dynastie die meisten Hindernisse in den Weg gelegt, bis er endlich im Kriege umgekommen war. Sein Name war der fünfte, nachdem nämlich die Vorsteher über die vier Berge, welche die vier Welttheile und die vier Jahreszeiten vorstellten, ernannt waren. Als sein Amt sollte er die Inspection über alle Schin, die mit dem Regen, Winde, Donner und den Wolken beauftragt waren, erhalten. Sein Name mußte aber zweimal gerufen und ihm erst der Commandostab gezeigt werden, ehe er näher trat; er kam mit einer verächtlichen Miene und blieb stolz stehen. Der General redete ihn an: Du bist nicht mehr, was du unter den Menschen warst, bist nichts als ein gemeiner Schin, der noch kein Amt hat, ich soll dir vom Meister eins übertragen, ehre diesen Befehl. Hierauf fiel der Schin nieder und es wurde ihm eine lange Reden gehalten und er zum Chef jener Schin ernannt, welche das Geschäft haben, den Regen und Donner zu besorgen. So wurde nun sein Geschäft, Regen zur rechten Zeit zu machen, die Wolken zu zertheilen, wenn sie eine Ueberschwemmung verursachen könnten, den Wind nicht zum Sturm werden zu lassen und den Donner nur walten zu lassen, um die Bösen zu erschrecken und sie zu veranlassen, in sich zurückzukehren. Er erhielt vierundzwanzig Adjutanten, deren jeder seine besondere Inspection bekam, welche alle vierzehn Tage wechselte, unter diesen erhielten andere, andere Departements. Die Chinesen haben fünf Elemente, auch diese bekamen Chefs.

Ein Schin bekam die Aufsicht über das Feuer in Rücksicht auf Feuersbrünste, sechs Schin wurden über die Epidemieen gesetzt und erhielten den Auftrag, zur Erleichterung der menschlichen Gesellschaft, sie zuweilen vom Ueberfluß an Menschen zu reinigen. Nachdem alle Aemter vertheilt waren, wurde das Buch dem Kaiser wieder übergeben und es macht noch den astrologischen Theil des Kalenders aus. Es erscheinen in China jährlich zwei Adreßkalender, der eine über die Mandarinen, der andere über die unsichtbaren Beamten, die Schin. Bei Mißwachs, Feuersbrünsten, Ueberschwemmungen ꝛc. werden die betreffenden Schin abgeschafft, ihre Bilder gestürzt und neue ernannt. Hier ist also die Herrschaft des Kaisers über die Natur eine vollkommen organisirte Monarchie.

Es gab unter den Chinesen auch schon eine Klasse von Menschen, die sich innerlich beschäftigten, die nicht nur zur allgemeinen Staatsreligion des Thiän gehörten, sondern eine Secte, die sich dem Denken ergab, in sich es zum Bewußtseyn zu bringen suchte, was das Wahre sey. Die nächste Stufe aus dieser ersten Gestaltung der natürlichen Religion, welche eben war, daß das unmittelbare Selbstbewußtseyn sich als das Höchste, als das Regierende weiß nach dieser Unmittelbarkeit, ist die Rückkehr des Bewußtseyns in sich selbst, die Forderung, daß das Bewußtseyn in sich selbst meditirend ist, und das ist die Secte des Tao.

Damit ist verbunden, daß diese Menschen, die in den Gedanken, das Innere zurückgehen, auf die Abstraction des Gedankens sich legen, zugleich die Absicht hatten, unsterbliche, für sich reine Wesen zu werden, theils, indem sie erst eingeweiht waren; theils, indem sie die Meisterschaft, das Ziel erlangt, sich selbst für höhere Wesen, auch der Existenz, Wirklichkeit nach, hielten.

Diese Richtung zum Innern, dem abstrahirenden reinen Denken, finden wir also schon im Alterthum bei den Chinesen.

Eine Erneuerung, Verbesserung der Lehre des Tao fällt in spätere Zeit, und diese wird vornemlich dem Lao-Dszö zugeschrieben, einem Weisen, etwas älter, aber gleichzeitig mit Confucius und Pythagoras.

Confucius ist durchaus moralisch, kein speculativer Philosoph. Der Thiän, diese allgemeine Naturmacht, welche Wirklichkeit durch die Gewalt des Kaisers ist, ist verbunden mit moralischem Zusammenhang und diese moralische Seite hat Confucius vornemlich ausgebildet.

Bei der Secte des Tao ist der Anfang, in den Gedanken, das reine Element überzugehen. Merkwürdig ist in dieser Beziehung, daß in dem Tao, der Totalität, die Bestimmung der Dreiheit vorkommt. Das Eins hat das Zwei hervorgebracht, das Zwei das Drei, dieses das Universum. Sobald sich also der Mensch denkend verhielt, ergab sich auch sogleich die Bestimmung der Dreiheit. Das Eins ist das Bestimmungslose und leere Abstraction. Soll es das Princip der Lebendigkeit und Geistigkeit haben, so muß zur Bestimmung fortgegangen werden. Einheit ist nur wirklich, insofern sie zwei in sich enthält und damit ist die Dreiheit gegeben. Mit diesem Fortschritt zum Gedanken hat sich aber noch keine höhere geistige Religion begründet: die Bestimmungen des Tao bleiben vollkommene Abstractionen, und die Lebendigkeit, das Bewußtseyn, das Geistige fällt, so zu sagen, nicht in den Tao selbst, sondern durchaus noch in den unmittelbaren Menschen.

Für uns ist Gott das Allgemeine, aber in sich bestimmt, Gott ist Geist, seine Existenz ist die Geistigkeit. Hier ist die Wirklichkeit, Lebendigkeit des Tao noch das wirkliche, unmittelbare Bewußtseyn, daß er zwar ein Todtes ist, wie Lao-Dszö, sich aber transformirt in andere Gestalten, in seinen Priestern lebendig und wirklich vorhanden ist.

Wie Thiän, dieses Eine das Herrschende, aber nur diese abstracte Grundlage, der Kaiser die Wirklichkeit dieser Grundlage,

das eigentlich Herrschende ist, so ist dasselbe der Fall bei der Vorstellung der Vernunft. Diese ist ebenso die abstracte Grundlage, die erst im existirenden Menschen ihre Wirklichkeit hat.

c. Der Cultus.

Cultus ist in der Religion des Maaßes eigentlich ihre ganze Existenz, da die Macht der Substanz sich in ihr selbst noch nicht zu fester Objectivität gestaltet hat und selbst das Reich der Vorstellung, soweit es sich in dem Reiche der Schin entwickelt hat, der Macht des Kaisers unterworfen ist, welcher selbst nur die wirkliche Bethätigung des Substantiellen ist.

Fragen wir daher nach dem Cultus im engern Sinne, so ist nur noch das Verhältniß der allgemeinen Bestimmtheit dieser Religion zur Innerlichkeit und zum Selbstbewußtseyn zu untersuchen.

Da das Allgemeine nur die abstracte Grundlage ist, so bleibt der Mensch darin ohne eigentlich immanentes, erfülltes Inneres, er hat keinen Halt in sich. Halt hat er erst in sich, wenn die Freiheit, Vernünftigkeit eintritt, indem er das Bewußtseyn ist, frei zu seyn und diese Freiheit als Vernunft sich ausbildet.

Diese ausgebildete Vernunft giebt absolute Grundsätze, Pflichten, und der Mensch, der sich dieser absoluten Bestimmungen in seiner Freiheit, seinem Gewissen bewußt ist, wenn sie in ihm immanente Bestimmungen sind, hat erst in sich, seinem Gewissen einen Halt. Erst insofern der Mensch von Gott weiß als Geist und von den Bestimmungen des Geistes, sind diese göttlichen Bestimmungen wesentliche, absolute Bestimmungen der Vernünftigkeit, überhaupt dessen, was Pflicht in ihm, und ihm seiner Seits immanent ist.

Wo das Allgemeine nur diese abstracte Grundlage überhaupt ist, hat der Mensch in sich keine immanente, bestimmte Innerlichkeit: darum ist alles Aeußerliche für ihn ein Innerliches; alles Aeußerliche hat Bedeutung für ihn, Be-

ziehung auf ihn, und zwar praktische Beziehung. Im allgemeinen Verhältniß ist dieß die Staatsverfassung, das Regiertwerden von Außen.

Mit dieser Religion ist keine eigentliche Moralität, keine immanente Vernünftigkeit verbunden, wodurch der Mensch Werth, Würde in sich und Schutz gegen das Aeußerliche hätte. Alles, was eine Beziehung auf ihn hat, ist eine Macht für ihn, weil er in seiner Vernünftigkeit, Sittlichkeit keine Macht hat. Daraus folgt diese unbestimmbare Abhängigkeit von allem Aeußerlichen, dieser höchste, zufälligste Aberglaube.

Diese äußere Abhängigkeit ist überhaupt darin begründet, daß alles Besondere mit dem Allgemeinen, das nur abstract bleibt, nicht in inneres Verhältniß gesetzt werden kann. Die Interessen der Individuen liegen außerhalb der allgemeinen Bestimmungen, die der Kaiser in Ausübung bringt. In Rücksicht auf die besonderen Interessen wird vielmehr eine Macht vorgestellt, die für sich vorhanden ist. Das ist nicht die allgemeine Macht der Vorsehung, die sich auch über die besonderen Schicksale erstreckt, das Besondere ist vielmehr einer besondern Macht unterworfen. Das sind die Schin und es tritt damit ein großes Reich des Aberglaubens ein.

So sind die Chinesen in ewiger Furcht und Angst vor Allem, weil alles Aeußerliche eine Bedeutung, Macht für sie ist, das Gewalt gegen sie brauchen, sie afficiren kann. Besonders die Wahrsagerei ist dort zu Hause: in jedem Ort sind eine Menge Menschen, die sich mit Prophezeien abgeben. Die rechte Stelle zu finden für ihr Grab, die Localität, das Verhältniß im Raum — damit haben sie es ihr ganzes Leben zu thun. Wenn beim Bau eines Hauses ein anderes das ihrige flankirt, die Fronte einen Winkel gegen dasselbe hat, so werden alle möglichen Ceremonieen vorgenommen und die besonderen Mächte durch Geschenke günstig gemacht. Das Individuum ist ohne alle eigne Entscheidung und ohne subjective Freiheit.

2. Die Religion der Phantasie.

a. Der Begriff derselben.

Die zweite Hauptform des Pantheismus, wie er als Religion zur Erscheinung gekommen ist, steht noch innerhalb desselben Princips der Einen substantiellen Macht, in der das Vorhandene, auch die Freiheit des Menschen, nur ein Negatives, Accidentelles ist. In der ersten Form der substantiellen Macht sahen wir, daß sie als die Menge und als der Umfang der wesentlichen Bestimmungen und nicht an ihr selber als geistig gewußt wird. Es ist nun sogleich die Frage: wie ist diese Macht an ihr selber bestimmt und was ist ihr Inhalt? Das Selbstbewußtseyn in der Religion kann nicht wie der abstract denkende Verstand bei der Vorstellung jener Macht stehen bleiben, die nur als ein Aggregat von Bestimmungen gewußt wird, welche nur sind. So wird die Macht noch nicht gewußt als reelle, für sich seyende Einheit; noch nicht als Princip. Das Entgegengesetzte dieser Bestimmung ist nun die Rücknahme des vielen Bestimmtseyns in die Einheit des Sichselbstbestimmens. Diese Concentration des Sichselbstbestimmens enthält den Anfang der Geistigkeit.

1. Das Allgemeine als sich selbst bestimmend, nicht nur als eine Menge von Regeln, ist das Denken, existirt als Denken. Die Natur, die Macht, die Alles gebiert, existirt als das Allgemeine, als dieß Eine Wesen, als diese Eine Macht für sich nur in unserm Denken. Was wir in der Natur vor uns haben, ist dieß Allgemeine, aber nicht als Allgemeines. Das Wahre der Natur ist als Idee, oder abstracter als Allgemeines in unserm Denken für sich herausgehoben. Die Allgemeinheit ist aber an ihr selbst Denken und als sich selbst bestimmend die Quelle alles Bestimmens. Aber auf der Stufe, wo wir jetzt stehen und wo das Allgemeine zuerst als das Bestimmende, als Princip hervortritt, ist es noch nicht der Geist, sondern abstracte Allgemeinheit überhaupt. Indem das

Allgemeine so gewußt wird als Denken, bleibt es als solches in sich eingeschlossen. Es ist die Quelle aller Macht, die aber nicht selbst sich als solche äußert.

2. Zum Geiste gehört nun das Unterscheiden und die Ausbildung des Unterschiedes. In das System dieser Ausbildung gehört die concrete Entwickelung des Denkens für sich selbst und diejenige Entwickelung, welche als Erscheinung die Natur und die geistige Welt ist. Da nun aber das Princip, das auf dieser Stufe auftritt, noch nicht so weit gediehen ist, daß diese Entwickelung in ihm selbst geschehen könnte, da es vielmehr nur in der einfachen, abstracten Concentration festgehalten wird, so fällt die Entwickelung, der Reichthum der wirklichen Idee außerhalb des Princips und damit ist die Unterscheidung und die Mannigfaltigkeit in die wildeste Aeußerlichkeit der Phantasie ausgelassen. Die Besonderung des Allgemeinen erscheint in einer Vielheit selbständiger Mächte.

3. Dieses Viele, das wild Auseinandergelassene, wird wieder zurückgenommen in die erste Einheit. Diese Zurücknahme, diese Concentration des Denkens würde der Idee nach das Moment der Geistigkeit vollenden, wenn das erste, allgemeine Denken sich in sich selbst zum Unterschiede erschlösse und wenn es in sich als das Zurücknehmen gewußt würde. Auf der Grundlage des abstracten Denkens bleibt aber die Zurücknahme selbst eine geistlose. Es fehlt hier nichts von den Momenten der Idee des Geistes, es ist in diesem Fortgang die Idee der Vernünftigkeit vorhanden; aber doch machen diese Momente den Geist nicht aus, die Entwickelung vollendet sich nicht zum Geist, weil die Bestimmungen nur allgemein bleiben. Es wird immer nur zurückgekehrt zu jener Allgemeinheit, die selbstthätig ist, aber in der Abstraction des Selbstbestimmens festgehalten wird. Wir haben also das abstracte Eine, und die Wildheit der ausgelassenen Phantasie, welche zwar wieder gewußt wird als identisch bleibend mit dem Ersten,

aber nicht zur concreten Einheit des Geistigen erweitert wird. Die Einheit des intelligiblen Reiches kommt zum besondern Bestehen, aber dieses wird nicht absolut frei, sondern bleibt in der allgemeinen Substanz gehalten.

Eben damit aber, daß die Entwickelung noch nicht wahrhaft in den Begriff zurückkehrt, noch nicht innerlich vom Begriff zurückgenommen wird, behält sie bei aller Rückkehr in die Substanz noch ihre Unmittelbarkeit, ist sie noch der Naturreligion angehörig und die Momente fallen daher auseinander und werden als selbständig gegen einander getrennt gehalten. Das ist der Fluch der Natur. Wir werden so überall Anklänge des Begriffs, des Wahrhaften finden, die aber im Ganzen um so gräuelhafter werden, weil sie in der Bestimmung des Außereinander bleiben und die Momente selbständig und gegenständlich in ihrer Besonderheit theoretisch angeschaut werden.

Die Frage ist nun noch: welches sind die Formen, die Gestalten dieser Selbständigkeit? Wir sind auch in solch einer Welt, das Bewußtseyn ist in solch einer außereinander seyenden Welt, in einer sinnlichen Welt, und es hat so mit einer Welt von bunter Mannigfaltigkeit zu thun. Im Ganzen sind es so diese, dieß ist Grundbestimmung; diese heißen wir Dinge und es ist dieß die nähere Bestimmung des Objectiven, die wir ihm geben, wodurch wir es vom Geist unterscheiden. Ebenso haben wir es innerlich mit vielfachen Gewalten, geistigen Unterschieden, Empfindungen zu thun, die der Verstand ebenso isolirt, da ist diese Neigung, jene Leidenschaft, diese Kraft des Gedächtnisses, jene des Urtheils ꝛc. Auch beim Denken haben wir solche Bestimmungen, von denen jede für sich ist, positiv, negativ, seyn, nicht seyn, dieß ist Selbständigkeit für unser sinnlich nehmendes Bewußtseyn, für unsern Verstand. Wir haben auf diese Weise eine Weltansicht, Anschauung, die prosaisch ist, weil die Selbständigkeit die Form der Dingheit, der Kräfte, der Seelenkräfte ꝛc. mithin abstracte Form hat.

Der Gedanke ist hier nicht Vernunft, sondern Verstand und in dieser Form vorhanden. Daß wir aber die Welt so betrachten, ist Reflexion des Verstandes und ein viel Späteres, das hier noch nicht stattfinden kann. Erst wenn die Prosa, das Denken alle Verhältnisse durchdrungen hat, daß der Mensch überall abstract denkend sich verhält, spricht er von äußerlichen Dingen. Hier hingegen ist das Denken nur diese Substanz, nur dieses Beisichseyn, es ist noch nicht angewendet und hat noch nicht den ganzen Menschen durchdrungen. Die besonderen Mächte, welche theils Gegenstände, Sonne, Berge, Flüsse oder abstractere sind, wie Entstehen, Vergehen, die Veränderung, das Gestalten u. s. w. sind noch nicht in den Geist aufgenommen, noch nicht wahrhaft als ideell gesetzt, aber auch noch nicht verständig vom Geist unterschieden und das reine Seyn ist noch concentrirt in jenes Insichseyn der noch nicht geistigen Substanz.

Wir sagen nun nicht nur: die Dinge sind, sondern zweitens sagen wir auch: sie stehen in mannigfacher Beziehung zu einander, haben Causalzusammenhang, sind abhängig von einander: dieß zweite Moment der Verständigkeit kann hier auch nicht vorhanden seyn. Erst der Verstand als reine Sichselbstgleichheit fasset die Gegenstände in diesen Kategorieen auf. Weil das eine ist, so ist das andere, sagt er, und führet diese Kette des Zusammenhanges rückkehrlos in die schlechte Unendlichkeit hinaus. Also diese Form hat diese Selbständigkeit nicht. Die Form der Selbständigkeit, die nun hier ist, ist keine andere als die Form dessen, was die Form des concreten Selbstbewußtseyns selbst ist, und diese erste Weise ist daher menschliche oder thierische Weise. Auf diesem Standpunkt ist Erfüllung, das Concrete tritt ein als seyend, angeschaut, nicht mehr als Macht, in dieser ist es nur als Negatives, der Macht Unterworfenes gesetzt, das Praktische ist in der Macht nur objectiv, nicht das Theoretische, hier hingegen ist das Theoretische freigelassen.

Der Geist, indem er theoretisch ist, ist zweiseitig, er verhält, als in sich, sich zu sich selbst, und verhält sich zu den Dingen, — welche die allgemeine Selbständigkeit für ihn sind; und so brechen sich ihm die Dinge selbst entzwei, in ihre unmittelbare äußerliche, bunte Weise, und in ihr für sich seyendes, freies Wesen. Indem dieß noch nicht ein Ding, noch überhaupt die Kategorieen des Verstandes sind, nicht die gedachte, abstracte Selbständigkeit, so ist sie die vorgestellte, freie Selbständigkeit, und diese ist die Vorstellung des Menschen, oder wenigstens des Lebendigen, welche somit überhaupt die Objectivität der Phantasie genannt werden kann. Sich die Sonne, den Himmel, den Baum als seyend, selbständig vorzustellen, dazu bedarf es für uns nur, es sey dessen sinnliche Anschauung oder dessen Bild, — zu dem nichts heterogen scheinendes hinzuzutreten habe, um es uns als selbständig vorzustellen. Dieser Schein ist aber eine Täuschung, das Bild, wenn es als selbständig, als seyend vorgestellt ist, uns als solches gilt, so hat es für uns eben die Bestimmung des Seyns, einer Kraft, einer Ursachlichkeit, Wirksamkeit, einer Seele; es hat seine Selbständigkeit in diesen Kategorieen. Aber insofern die Selbständigkeit noch nicht zur Prosa des Verstandes fortgegangen ist, für welchen die Kategorie der Kraft, Ursache, überhaupt die Bestimmung der Objectivität ist, so ist Fassen und Aussprechen jener Selbständigkeit diese Poesie, welche die Vorstellung der menschlichen Natur und Gestalt, etwa der thierischen noch, oder der menschlichen in einer Verbindung mit der thierischen, zum Träger und Wesen der äußerlichen Welt macht. Diese Poesie ist das in der That Vernünftige der Phantasie, denn dieß ist festzuhalten, wenn das Bewußtseyn, wie gesagt, noch nicht zur Kategorie fortgegangen ist, so ist das Selbständige aus der vorhandenen Welt und zwar eben im Gegensatze des Unselbständigen, des als äußerlich Vorgestellten zu nehmen, und hier ist allein das thie-

rische und menschliche Wesen die Gestalt, Weise und Natur des Freien unter den Dingen. Sonne, Meer, Baum u. s. w. sind in der That unselbständig gegen das Lebendige, Freie und diese Formen des Selbständigen sind es, die in diesem Element der Selbständigkeit die Träger der Kategorie für irgend einen Inhalt ausmachen. Dem Stoff wird so eine subjective Seele gegeben, die aber nicht eine Kategorie ist, sondern concrete Geistigkeit und Lebendigkeit.

Die nächste Folge ist, daß, so wie die Gegenstände überhaupt und die allgemeinen Gedankenbestimmungen solche freie Selbständigkeit haben, der verständige Zusammenhang der Welt aufgelöst ist; — diesen Zusammenhang bilden die Kategorieen der Verhältnisse des Nothwendigen, oder die Abhängigkeit der Dinge von einander nach ihrer Qualität, ihrer wesentlichen Bestimmtheit bildet diesen Zusammenhang; alle diese Kategorieen sind aber nicht vorhanden, und so taumelt die Natur haltungslos vor der Vorstellung. Irgend eine Einbildung, irgend ein Interesse des Geschehens und Erfolgens, die Bewegung eines Verhältnisses ist durch nichts gebunden und beschränkt; alle Pracht der Natur und der Einbildung steht zu Gebot, den Inhalt damit zu schmücken, und die Willkür der Einbildung hat völlig ungebundenen Weg, sich dahin oder dorthin, hiedurch oder dortdurch gehen zu lassen.

Die ungebildete Begierde hat wenig Interesse und das, für welches sie Interesse hat, negirt sie, gegen alles Interesselose hingegen ist sie unaufmerksam. Auf diesem Standpunkt der Einbildung aber werden alle Unterschiede besonders beachtet und festgehalten und alles, was Interesse hat für die Einbildung, wird frei, selbständig und zum Grundgedanken erhoben.

Durch diese eingebildete Selbständigkeit selbst ist es aber ebenso, daß umgekehrt die Haltung des Inhalts und der Gestaltungen verschwindet; denn da sie bestimmten, endlichen

Inhalts sind, so hätten sie ihren objectiven Halt, ihre Wiederkehr und bleibende Erneuerung allein in dem verständigen Zusammenhange, der verschwunden ist, wodurch ihre Selbständigkeit, statt eine Wirklichkeit zu seyn, vielmehr zu einer vollkommenen Zufälligkeit wird. Die erscheinende Welt ist daher in den Dienst der Einbildung gesetzt. Die göttliche Welt ist ein Reich der Einbildung, die um so mehr unendlich und mannigfaltig wird, als sie dem Local einer üppigen Natur angehört, und dieses Princip begierdelosen Einbildens, der auf dem theoretischen Boden gestellten Phantasie eben einen Reichthum des Gemüths und seiner Gefühle erzeugt hat, — Gefühle, die in dieser ruhig brütenden Wärme besonders von dem Tone wollüstiger, süßer Lieblichkeit, aber auch schwächlicher Weichheit durchdrungen sind.

Der gegenständliche Inhalt wird hier auch nicht in der Weise der Schönheit aufgefaßt, diese Mächte, allgemeine Naturgegenstände oder die Mächte des Gemüths, z. B. die Liebe sind noch nicht als schöne Gestalten. Zur Schönheit der Gestalt gehört freie Subjectivität, die im Sinnlichen, im Daseyn zugleich frei ist und sich frei weiß.

Denn das Schöne ist wesentlich das Geistige, das sich sinnlich äußert, sich im sinnlichen Daseyn darstellt, aber so, daß das sinnliche Daseyn vom Geistigen ganz und gar durchdrungen, daß das Sinnliche nicht für sich ist, sondern nur durchaus Bedeutung hat im Geistigen, durch das Geistige, nicht sich, sondern das Geistige zeigt.

Das ist die wahrhafte Schönheit. Am lebendigen Menschen sind viele äußerliche Einwirkungen, die die reine Idealisirung, diese Subsumtion des Leiblichen, Sinnlichen unter das Geistige hemmen.

Hier ist dieses Verhältniß noch nicht und darum nicht, weil das Geistige nur erst noch in dieser abstracten Bestimmung der Substantialität vorhanden ist, also wohl entwickelt zu

diesen Besonderungen, besonderen Mächten, aber die Substantialität ist noch für sich, hat noch nicht durchdrungen und überwunden diese ihre Besonderheiten und das sinnliche Daseyn.

Die Substanz ist, so zu sagen, ein allgemeiner Raum, der das, womit er erfüllt ist, die Besonderung, die aus ihm hervorging, noch nicht organisirt, idealisirt und sich unterworfen hat.

Auch deshalb kann die Form der Schönheit hier noch nicht geschaffen werden, weil der Inhalt, diese Besonderungen der Substanz, noch nicht der wahrhafte Inhalt des Geistes ist.

Indem nun der beschränkte Inhalt die Grundlage ist und als geistiger gewußt wird, dadurch wird das Subject, dieß Geistige, eine leere Form. In der Religion der Schönheit macht das Geistige als solches die Grundlage aus, so daß auch der Inhalt der geistige ist. Die Bilder als sinnlicher Stoff sind da nur Ausdruck des Geistigen. Hier aber ist der Inhalt nicht geistiger Art.

So ist die Kunst die symbolische, die zwar Bestimmungen ausdrückt, aber nicht Bestimmungen des Geistigen. Daher kommt das Unschöne, Verrückte, Phantastische der Kunst, die hier eintritt. Das Symbol ist nicht das reine Schöne, weil da noch ein anderer Inhalt zu Grunde liegt als die geistige Individualität. Die freie Subjectivität ist nicht das Durchdringende und nicht wesentlich ausgedrückt durch die Gestalt. In dieser Phantasie ist nichts Festes, nichts gestaltet sich zur Schönheit, die erst das Bewußtseyn der Freiheit giebt. Ueberhaupt ist hier vorhanden die völlige Auflösung der Gestalt, das Hin- und Hergehen und Aufspreizen des Einzelnen. Das Innere geht haltungslos über in die äußerlichste Existenz und die Auslegung des Absoluten, die in dieser Welt der Einbildung vor sich geht, ist nur eine unendliche Auflösung des Einen in das Viele und ein haltungsloser Taumel alles Inhalts.

Den durchgreifenden Halt allein bringt in diese Willkür, Verwirrung und Schwächlichkeit, — in diese maaßlose Pracht und Weichheit, das durch den Begriff an und für sich bestimmte System der allgemeinen Grundbestimmungen, als der absoluten Mächte, auf welche Alles zurückgeht, und die durch Alles hindurchdringen, und dieses System ist es, welches zu betrachten, das wesentlichste Interesse ist, sie einer Seits durch die verkehrte sinnliche Weise des willkürlichen, äußerlich bestimmten Gestaltens hindurch zu erkennen und ihrer zu Grunde liegenden Wesenheit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, andrer Seits die Degradation zu bemerken, welche sie durch die Weise theils der Gleichgültigkeit derselben gegen einander, theils willkürlicher menschlicher und äußerlicher localer Sinnlichkeit erfahren, wodurch sie in den Kreis des Alltäglichsten versetzt sind, — alle Leidenschaften, locale Züge, — Züge individueller Erinnerung, sind daran geheftet; es ist kein Urtheil, keine Schaam, — nichts von höherer Angemessenheit der Form und des Inhalts; das alltägliche Daseyn als solches ist nicht verschwunden, zur Schönheit fortgebildet. Die Unangemessenheit von Form und Inhalt ist näher die, daß die Grundbestimmungen herabgewürdigt werden, indem sie den Schein erhalten, dem Auseinanderseyn gleich zu seyn und daß durch ihre Form wiederum die äußerlich sinnliche Gestalt verdorben wird.

Es wird aus dem Bisherigen schon erhellen, daß diese Bestimmungen des göttlichen Wesens in der indischen Religion ihre Existenz haben. Von ihrer weitschichtigen, ihrer Natur nach endlosen Mythologie und mythologischen Formen haben wir hier zu abstrahiren, um uns nur an die Hauptgrundbestimmungen zu halten, welche einer Seits barok, wild, und greuliche, widerliche, ekelhafte Verzerrungen sind, zugleich aber sich erweisen, zur innern Quelle den Begriff zu haben, und um der Entwickelung willen, die er in diesem theoretischen Boden gewinnt, — an das Höchste der Idee erinnern, aber auch zu-

gleich die bestimmte Verkümmerung ausdrücken, welche die Idee erleidet, wenn diese Grundbestimmungen nicht wiederum zur geistigen Natur zurückgebracht sind. — Die Entwickelung, das Auseinanderlegen der Form macht das Hauptinteresse aus, gegen eine abstract monotheistische Religion, ebenso als gegen die griechische — gegen eine nämlich, welche geistige Individualität zum Princip hat.

b. Vorstellung des objectiven Inhalts dieser Stufe.

Das Erste in dem Begriff, das Wahrhafte, das allgemein Substantielle ist die ewige Ruhe des Insichseyns, dieß in sich selbst seyende Wesen, was die allgemeine Substanz ist. Diese einfache Substanz, welche die Indier Brahm nennen, ist, als das Allgemeine, die an sich seyende Macht, die nicht gegen Anderes gekehrt ist wie die Begierde, sondern die still, unscheinbar, reflectirt in sich ist, die aber damit als Macht bestimmt ist. Diese in sich verschlossen bleibende Macht in der Form der Allgemeinheit muß unterschieden werden von ihrem Wirken, dem durch sie Gesetzten und von ihren eignen Momenten. Macht ist das Ideelle, das Negative, wofür alles Andere nur als aufgehoben, negirt ist, aber die Macht als in sich seyende, allgemeine Macht unterscheidet sich von ihren Momenten selbst und diese erscheinen deshalb als selbständige Wesenheiten einer Seits und andrer Seits als solche, die auch vergehen in dem Einen. Sie gehören ihm an, sind nur Momente desselben, aber als unterschiedene Momente treten sie in der Selbständigkeit auf und erscheinen als selbständige Personen, Personen der Gottheit, die Gott, das Ganze selbst sind, so daß jenes Erste verschwindet in dieser besondern Gestalt, aber andrer Seits verschwinden sie wieder in der einen Macht. Die Abwechselungen, einmal das Eine, das andere Mal der Unterschied als ganze Totalität, sind die den consequenten Verstand verwirrende Inconsequenz dieser Sphäre, aber zugleich

die begriffsmäßige Consequenz der Vernunft gegen die des abstract mit sich identischen Verstandes.

Die Subjectivität ist Macht in sich als die Beziehung der unendlichen Negativität auf sich; aber sie ist nicht nur Macht an sich, sondern mit der Subjectivität ist Gott erst als Macht gesetzt. Diese Bestimmungen sind wohl von einander zu unterscheiden, und sind in Beziehung sowohl auf die folgenden Begriffe von Gott, als auch auf die Verständigung über die vorhergehenden vornemlich wichtig und darum näher in Betracht zu ziehen.

Nämlich die Macht überhaupt ist sogleich in der Religion überhaupt, und in der ganz unmittelbaren, der rohesten Naturreligion die Grundbestimmung, als die Unendlichkeit, welche das Endliche als aufgehobenes in sich setzt, und insofern dieses als außer demselben, als existirend überhaupt vorgestellt wird, so wird es doch nur als ein aus jenem als seinem Grunde hervorgegangenes gesetzt. Die Bestimmung, auf welche es nun hierbei ankommt, ist, daß diese Macht zunächst eben nur als Grund der besonderen Gestaltungen oder Existenzen gesetzt ist, und das Verhältniß des in sich seyenden Wesens zu denselben das Substantialitäts-Verhältniß ist. So ist sie nur Macht an sich, Macht als das Innere der Existenzen, und als in sich seyendes Wesen, oder als Substanz ist sie nur als das Einfache und Abstracte gesetzt; so daß die Bestimmungen oder Unterschiede als eigends vorhandene Gestaltungen außer ihr vorgestellt werden. Dieß in sich seyende Wesen mag wohl auch als für sich seyend vorgestellt werden, wie Brahm das Sich-Denken ist, — Brahm ist die allgemeine Seele, als schaffend geht er selbst als ein Hauch aus sich hervor, er betrachtet sich und ist nunmehr für sich selbst. Aber dadurch verschwindet nicht zugleich seine abstracte Einfachheit, denn die Momente, die Allgemeinheit des Brahm als solche und das Ich, für welches sie ist, beide sind gegen einander nicht be-

stimmt, und ihre Beziehung ist daher selbst einfach. **Brahm** ist so als abstract **für sich selbst** seyend, zwar die Macht und der Grund der Existenzen und alle aus ihm hervorgegangen, so wie in ihm, — im Zusichselbstsprechen: Ich bin **Brahm**, alle in ihm zurückgegangen, in ihm verschwunden sind. Entweder **außerhalb seiner**, als selbständig existirende, oder **in ihm**, verschwundene; nur Verhältniß dieser zwei Extreme. — Aber als **unterschiedene** Bestimmungen gesetzt, erscheinen sie als Selbständigkeiten außer ihm, weil er erst abstract, nicht concret in ihm selbst ist.

Die Macht, auf diese Weise nur **an sich** gesetzt, wirkt **innerlich**, ohne als Wirksamkeit zu erscheinen. Ich **erscheine** als Macht, insofern ich Ursache und bestimmter, insofern ich Subject bin — indem Ich einen Stein werfe u. s. f. Aber die **an sich** seyende Macht wirkt auf eine **allgemeine** Weise, ohne daß diese Allgemeinheit für sich selbst Subject ist. — Diese allgemeine Wirkungsweise in ihrer wahrhaften Bestimmung aufgefaßt, sind z. B. die **Naturgesetze**.

Brahm nun als die Eine, einfache, absolute Substanz ist das Neutrum, die Gottheit, wie wir sagen; **Brahma** drückt dieß allgemeine Wesen mehr als Person, Subject aus. Aber es ist ein Unterschied, der nicht constant angewendet wird, und schon in den verschiedenen casibus verwischt sich dieser Unterschied von selbst, da masculinum und neutrum viele gleiche casus haben, und es ist auch in dieser Rücksicht kein großer Accent auf diesen Unterschied zu legen, weil **Brahma** als personificirt nur oberflächlich personificirt wird, so, daß der Inhalt doch bleibt diese einfache Substanz.

An dieser einfachen Substanz treten nun die Unterschiede hervor und es ist merkwürdig, daß diese Unterschiede so vorkommen, daß sie nach dem Instinct des Begriffs bestimmt sind. Das Erste ist die **Totalität** überhaupt als **Eine**, ganz abstract genommen; das Zweite die **Bestimmtheit**, der **Unter-**

schied überhaupt, und das Dritte, der wahrhaften Bestimmung nach, ist, daß die Unterschiede in die Einheit zurückgeführt werden, die concrete Einheit.

Diese Dreiheit des Absoluten, nach seiner abstracten Form gefaßt, wenn es formlos ist, ist es bloß Brahm, das leere Wesen; nach seiner Bestimmtheit ist es eine Drei, aber nur in einer Einheit, so, daß diese Trias nur eine Einheit ist.

Bestimmen wir das näher und sprechen wir in anderer Form davon, so ist das Zweite dieß, daß Unterschiede, unterschiedene Mächte sind: der Unterschied hat aber gegen die Eine Substanz, die absolute Einheit kein Recht und insofern er kein Recht hat, so kann dieß die ewige Güte genannt werden, daß auch das Bestimmte existirt, — diese Manifestation des Göttlichen, daß auch das Unterschiedene dazu kommt, daß es ist. Es ist dieß die Güte, durch welche das durch die Macht als Schein Gesetzte momentanes Seyn erhält. In der Macht ist es absorbirt; doch die Güte läßt es bestehen.

Zu diesem Zweiten kommt das Dritte, die Gerechtigkeit hervor, daß das seyende Bestimmte nicht ist, das Endliche sein Ende, Schicksal, Recht erlangt, dieß, verändert zu werden, überhaupt zu werden zu einer andern Bestimmtheit; das ist die Gerechtigkeit überhaupt. Dazu gehört abstracter Weise das Werden, das Vergehen, Entstehen: denn auch das Nichtseyn hat kein Recht, ist abstracte Bestimmung gegen das Seyn und ist selbst das Uebergehen in die Einheit.

Diese Totalität, die Einheit ist, ein Ganzes, ist, was bei den Indiern Trimurti heißt — Murti = Gestalt — (wie alle Emanationen des Absoluten Murti genannt werden) dieses Höchste, unterschieden in sich, so, daß es diese drei Bestimmungen in ihm hat.

Das Auffallendste und Größeste in der indischen Mythologie ist unstreitig diese Dreieinigkeit. Wir können sie nicht Personen nennen: denn es fehlt ihnen die geistige Subjecti-

vität als Grundbestimmung. Aber es hat die Europäer aufs höchste verwundern müssen, dieses hohe Princip der christlichen Religion hier anzutreffen: wir werden dasselbe später in seiner Wahrheit kennen lernen und sehen, daß der Geist als concreter nothwendig als dreieiniger gefaßt werden muß.

Das Erste nun, das Eine, die Eine Substanz ist, was Brahma heißt. Es kommt auch vor Parabrahma, was über dem Brahma ist; das geht kraus durch einander. Von Brahma, insofern er Subject ist, werden allerhand Geschichten erzählt. Ueber eine solche Bestimmung wie Brahma, indem so ein Bestimmtes als Eines von diesen Dreien gefaßt wird, geht der Gedanke, die Reflexion sogleich wieder hinaus, und macht sich ein Höheres, das sich in dem Unterschiede bestimmt. Insofern das, was schlechthin die Substanz ist, wieder erscheint nur als Eines neben Anderem, so ist das Bedürfniß des Gedankens, noch ein Höheres zu haben, Parabrahma, und man kann nicht sagen, in welchem bestimmten Verhältniß dergleichen Formen stehen.

Brahma ist also, was als diese Substanz gefaßt ist, aus der Alles hervorgegangen, erzeugt ist, diese Macht, die Alles erschaffen. Indem aber so die Eine Substanz, das Eine die abstracte Macht ist, erscheint es auch gleich als das Träge, die formlose, träge Materie; da haben wir die formirende Thätigkeit, wie wir es ausdrücken würden, besonders.

Die Eine Substanz, weil es nur die Eine ist, ist das Formlose: so ist auch dieß eine Weise, wie es zum Vorschein kommt, daß die Substantialität nicht befriedigt, nämlich weil die Form nicht vorhanden ist.

So erscheint Brahm, das Eine sich selbst gleiche Wesen als das Träge, zwar das Erzeugende, aber zugleich passiv sich Verhaltende, gleichsam als Weib. Krischna sagt darum von Brahm: Brahm ist mein Uterus, das bloß Empfangende, in den ich meinen Samen lege und daraus Alles erzeuge. Auch

in der Bestimmung: Gott ist das Wesen, ist nicht das Princip des Bewegens, Hervorbringens, keine Thätigkeit.

Aus Brahm geht Alles hervor, Götter, Welt, Menschen; aber es kommt zugleich zum Vorschein, daß dieses Eine unthätig ist. In den verschiedenen Kosmogonieen, Darstellungen der Schöpfung der Welt, tritt dieß, was so eben angegeben ist, auch hervor.

In den Vedas kommt so eine Beschreibung der Erschaffung der Welt vor, wo Brahma so allein in der Einsamkeit ganz für sich seyend vorgestellt wird und wo ein Wesen, das vorgestellt ist als ein höheres, dann zu ihm sagt, er solle sich ausdehnen und sich selbst erzeugen. Aber Brahma, heißt es dann, sey in tausend Jahren nicht im Stande gewesen, seine Ausdehnung zu fassen, da sey er wieder in sich zurückgegangen.

Da ist Brahma vorgestellt als Welt erschaffend, aber weil er das Eine ist, als unthätig, als ein Solches, das aufgerufen wird von einem anderen Höheren und formlos ist. Also Bedürfniß eines Anderen ist gleich da. Im Allgemeinen ist Brahm diese Eine, absolute Substanz.

Die Macht als diese einfache Thätigkeit ist das Denken. In der indischen Religion steht diese Bestimmung an der Spitze, sie ist die absolute Grundlage und das Eine, Brahm. — Diese Form ist der logischen Entwickelung gemäß: das erste war die Vielheit der Bestimmungen, der Fortschritt besteht in der Resumtion des Bestimmens zur Einheit. Dieß ist die Grundlage. Was weiter noch zu geben ist, ist theils bloß historisch, theils aber die nothwendige Entwickelung aus jenem Princip.

Die einfache Macht, als das Thätige, hat die Welt erschaffen: dieses Schaffen ist wesentlich ein Verhalten des Denkens zu sich selbst, eine sich auf sich beziehende Thätigkeit, keine endliche Thätigkeit. Dieß ist auch in den indischen Vorstellungen ausgesprochen. Die Indier haben eine Menge Kosmogonieen, die alle mehr oder weniger wild sind, und

aus denen sich nichts Festes herausfinden läßt; es ist nicht Eine Vorstellung von der Erschaffung der Welt, wie in der jüdischen und christlichen Religion. Im Gesetzbuch des Manu, in den Vedas und Puranas sind die Kosmogonieen immer verschieden aufgefaßt und dargestellt; jedoch ein Zug ist immer wesentlich darin, daß dieß bei sich selbst seyende Denken Erzeugen seiner selbst ist.

Dieser unendlich tiefe und wahre Zug kehrt in den verschiedenen Weltschöpfungsdarstellungen immer wieder. Das Gesetzbuch Manu's fängt so an: das Ewige hat mit Einem Gedanken das Wasser erschaffen u. s. w. Es kommt auch vor, daß diese reine Thätigkeit das Wort genannt wird, wie Gott im Neuen Testament. Bei den späteren Juden, Philo, ist die σοφία das Ersterschaffene, das aus dem Einen hervorgeht. Das Wort wird bei den Indiern sehr hoch gehalten, es ist Bild der reinen Thätigkeit, ein äußerlich physikalisch Daseyendes, das aber nicht bleibt, sondern das nur ideell ist, unmittelbar in seiner Aeußerlichkeit verschwunden ist. Das Ewige schuf das Wasser, heißt es also, und legte fruchtbringenden Samen darein; der wurde ein glänzendes Ei und darin wurde es selbst wiedergeboren, als Brahma. Brahma ist der Ahnherr aller Geister, von dem Existirenden und nicht Existirenden. In diesem Ei, heißt es, saß die große Macht unthätig ein Jahr; am Ende desselben theilte sie das Ei durch den Gedanken, und schuf den einen Theil männlich, den andern weiblich: die männliche Kraft ist selbst gezeugt und wird wieder zeugend und wirksam, nur wenn sie sich in strenger Andacht geübt hat, d. h. wenn sie zur Concentration der Abstraction gelangt ist. Der Gedanke ist also das Hervorbringende und was hervorgebracht wird, ist das Hervorbringende selbst, nämlich die Einheit des Denkens mit sich. Die Rückkehr des Denkens zu sich selbst ist ebenso in anderen Darstellungen. In einem der Vedas (woraus zuerst von Colebrooke Bruchstücke übersetzt worden sind) findet

sich eine ähnliche Beschreibung des ersten Schöpferactus: Es war weder Seyn noch Nichts, weder Oben noch Unten, weder Tod noch Unsterblichkeit, sondern nur das Eine eingehüllt und dunkel: außer diesem Einen existirte Nichts und dieses brütete einsam mit sich selbst, durch die Kraft der Contemplation brachte es aus sich eine Welt hervor; in dem Denken bildete sich zuerst das Verlangen, der Trieb und dieß war der ursprüngliche Samen aller Dinge.

Hier wird ebenso das Denken in seiner auf sich eingeschlossenen Thätigkeit dargestellt. — Das Denken wird aber weiter auch gewußt als Denken im selbstbewußten Wesen, im Menschen, der dessen Existenz ist. Man könnte den Einwurf machen, die Indier hätten dem Einen eine zufällige Existenz zugeschrieben, da es dem Zufall überlassen bliebe, ob das Individuum sich zu dem abstract Allgemeinen, zu dem abstracten Selbstbewußtseyn erhebe. Allein die Kaste der Brahmanen ist unmittelbar das Vorhandenseyn Brahm's; ihre Pflicht ist es, die Vedas zu lesen, sich in sich zurückzuziehen. Das Lesen der Vedas ist das Göttliche, ja Gott selbst, ebenso das Gebet. Die Vedas können auch sinnlos, in vollkommener Verdumpfung gelesen werden; diese Verdumpfung selbst ist die abstracte Einheit des Denkens; das Ich, das reine Anschauen desselben ist das vollkommen Leere. Die Brahmanen sind es also, in denen Brahm existirt, durch das Lesen der Vedas ist Brahm und das menschliche Selbstbewußtseyn in der Abstraction ist Brahm selbst.

Die angegebenen Bestimmungen des Brahm scheinen mit dem Gott anderer Religionen, mit dem wahren Gott selbst, so viele Uebereinstimmung zu haben, daß es nicht unwichtig scheint, einer Seits den Unterschied, der stattfindet, bemerklich zu machen, andrer Seits anzugeben, warum die dem indischen reinen Wesen consequente Bestimmung der subjectiven Existenz im Selbstbewußtseyn bei diesen anderen Vorstellungen nicht statt hat. Der

jüdische Gott nämlich ist dieselbe Eine, unsinnliche Substantialität und Macht, welche nur für das Denken ist; er ist selbst das objective Denken, gleichfalls noch nicht der in sich concrete Eine, wie er als Geist ist. Der indische höchste Gott ist aber viel mehr nur das Eine, als der Eine, er ist nur an sich, nicht für sich seyend; — er ist Brahm, das Neutrum, oder die allgemeine Bestimmung; Brahma als Subject ist dagegen sogleich einer unter den drei Personen, wenn man sie so nennen könnte, was in Wahrheit nicht möglich ist, da ihnen die geistige Subjectivität als wesentliche Grundbestimmung fehlt Es ist nicht genug, daß aus jenem ersten Einen die Trimurti hervorgeht, und in ihm dieselbe auch zurückgeht; er ist damit doch nur als Substanz, nicht als Subject vorgestellt. Der jüdische Gott hingegen ist der Eine ausschließend, der keine anderen Götter neben ihm hat; hierdurch ist es, daß er nicht nur als das Ansich, sondern auch als das für sich seyende, schlechthin verzehrende bestimmt ist; als ein Subject, mit zwar noch abstracter, unentwickelt gesetzter, jedoch wahrhafter Unendlichkeit in sich. Seine Güte und seine Gerechtigkeit bleiben insofern auch nur Eigenschaften, oder, wie die Hebräer sich mehr ausdrücken, Namen desselben, die nicht besondere Gestaltungen werden, — obgleich sie auch noch nicht zu dem Inhalt werden, wodurch die christliche Einheit Gottes allein die geistige ist. Der jüdische Gott kann deswegen die Bestimmung einer subjectiven Existenz im Selbstbewußtseyn nicht erhalten, weil er vielmehr an ihm selbst Subject ist, für die Subjectivität daher nicht eines Anderen bedarf, in welchem er erst diese Bestimmung erhielte, aber damit, weil sie in einem Anderen wäre, auch nur eine subjective Existenz hätte.

Dagegen muß dieß, was der Hindu in und zu sich selbst sagt: Ich bin Brahm, seiner wesentlichen Bestimmung nach mit der modernen, subjectiven und objectiven Eitelkeit, mit dem als identisch erkannt werden, zu was das Ich durch die

oft erwähnte Behauptung, daß wir von Gott nicht wissen, gemacht wird. Denn damit, daß Ich keine affirmative Beziehung zu Gott hat, derselbe für Ich ein Jenseits, ein inhaltsloses Nichts ist, so ist für Ich nur Ich für sich das Affirmative. Es hilft nichts, zu sagen, Ich anerkenne Gott als über mir, außer mir, Gott ist eine inhaltslose Vorstellung, deren einzige Bestimmung, alles, was von ihr erkannt, gewußt werden, alles, was sie für mich seyn soll, ganz allein darauf beschränkt ist, daß dieß schlechthin Unbestimmte ist, und daß es das Negative meiner sey. Im Indischen: Ich bin Brahm, ist es freilich nicht als Negatives meiner gesetzt, im Gegentheil. Aber jene scheinbar affirmative Bestimmung Gottes, daß er sey, ist theils für sich nur die vollkommen leere Abstraction des Seyns, und daher nur eine subjective Bestimmung — eine solche, die allein in meinem Selbstbewußtseyn Existenz hat, die darum auch dem Brahm zukommt — theils insofern sie eine objective Bedeutung noch haben sollte, so wäre sie schon, nicht nur in concreteren Bestimmungen, wie, daß Gott ein Subject an und für sich selbst sey, etwas, was von Gott gewußt würde, eine Kategorie desselben, und selbst schon zu viel; das Seyn reducirt sich somit von selbst auf das bloße: Außer mir, und es soll auch ausdrücklich nur das Negative meiner bedeuten, in welcher Negation in der That mir nichts übrig bleibt, als Ich selbst — es heißt leeres Stroh dreschen, jenes Negative meiner, das Außer oder über mir, für eine behauptete oder wenigstens geglaubte, anerkannte Objectivität ausgeben zu wollen, denn es ist damit nur ein Negatives ausgesprochen, und zwar ausdrücklich durch mich; — weder diese abstracte Negation aber, noch die Qualität, daß sie durch mich gesetzt ist, und ich diese Negation und sie nur als Negation weiß, ist eine Objectivität; auch ist es nicht etwa wenigstens der Form nach, wenn auch nicht dem Inhalt, eine Objectivität, — denn vielmehr ist eben die inhaltlose Form der Objectivität, ohne Inhalt, eine leere

Form, ein bloß subjectiv-gemeintes. — Vormals hat man in der christlichen Welt das, was bloß die Bestimmung des Negativen hatte, — den Teufel genannt. — Affirmatives bleibt somit nichts, als nur dieß subjectiv-meinende Ich. Es hat skeptisch mit einseitiger Dialektik sich allen Inhalt sinnlicher und übersinnlicher Welt verflüchtigt, und ihm die Bestimmung eines für dasselbe Negativen gegeben; indem ihm alle Objectivität eitel geworden, ist das, was vorhanden, diese positive Eitelkeit selbst, — das objective Ich, welches allein die Macht und das Wesen ist, in welchem Alles verschwunden, aller Inhalt überhaupt als endlich versenkt ist, so daß das Ich das Allgemeine, der Meister aller Bestimmungen und der ausschließende, affirmative Punkt ist.

Das Indische: Ich bin Brahm und die sogenannte Religion, das Ich des modernen Reflexions-Glaubens, sind nur in dem äußern Verhältnisse von einander unterschieden, daß jenes das erste, unbefangene Erfassen ausdrückt, in welchem für das Selbstbewußtseyn die reine Substantialität seines Denkens wird, so daß es daneben noch allen andern Inhalt überhaupt gelten läßt, und als objective Wahrheit anerkennt. Wogegen der alle Objectivität der Wahrheit leugnende Reflexions-Glauben jene Einsamkeit der Subjectivität allein festhält und nur sie allein anerkennt. In dieser ausgebildeten Reflexion ist die göttliche Welt, wie aller Inhalt nur ein durch mich Gesetztes.

Dieß erste Verhältniß des Hindu zum Brahm ist nur im einzelnen Gebete gesetzt, und indem es selbst die Existenz des Brahm ist, erscheint das Momentane dieser Existenz sogleich dem Inhalt unangemessen, und es tritt somit die Forderung ein, diese Existenz selbst zur allgemeinen, wie ihr Inhalt ist, zur dauernden zu machen; denn nur das Momentane der Zeit ist das, was als der nächste Mangel jener Existenz erscheint, denn es ist allein das, was mit jener abstracten Allgemeinheit in der Beziehung steht, sich daran vergleicht und

als ihm nicht angemessen erscheint; denn sonst ist die subjective Existenz desselben, das abstracte Ich ihm gleich. Jenen noch einzelnen Blick aber zu einem fortdauernden Sehen erheben, heißt nichts anderes, als den Uebergang aus dem Momente solcher stillen Einsamkeit in die erfüllte Gegenwart des Lebens, seiner Bedürfnisse, Interessen und Beschäftigungen abzuschneiden und sich fortwährend in jenem bewegungslosen, abstracten Selbstbewußtseyn zu erhalten. Dieß ist's denn auch, was viele Indier, welche nicht Brahmanen sind, — wovon nachher — an sich vollführen. Sie geben sich mit der ausdauernsten Verhärtung dem Einerlei jahrelanger, vornemlich zehnjähriger Thatlosigkeit hin, in welcher sie allem Interesse und Beschäftigung des gewöhnlichen Lebens entsagen, und den Zwang irgend einer widernatürlichen Haltung oder Stellung des Leibes damit verbinden; — immerfort zu sitzen, mit über dem Kopf zusammengelegten Händen zu gehen oder zu stehen, niemals, auch zum Schlaf nicht, zu liegen u. s. f. —

Das Zweite ist dann Krischna oder Vischnu, d. i. das Incarniren des Brahm überhaupt. Dieser Incarnationen werden viele, verschiedene von den Indiern aufgezählt: es ist überhaupt dieß, daß Brahm da als Mensch erscheint. Man kann da aber wieder auch nicht sagen, daß es Brahm ist, der als Mensch erscheint: denn diese Menschwerdung ist nicht gesetzt als bloße Form des Brahm.

In dieß Gebiet fallen diese ungeheuern Dichtungen herein: Krischna ist auch Brahma, Vischnu. Diese Vorstellungen von Incarnationen scheinen zum Theil Anklänge von Geschichtlichem zu enthalten, daß große Eroberer, die dem Zustand eine neue Gestalt gegeben, die Götter sind, so beschrieben werden als Götter. Die Thaten Krischna's sind Eroberungen, wo es ungöttlich genug zugeht: Eroberung und Liebschaften sind überhaupt die zwei Seiten, Hauptthaten der Incarnationen.

Das Dritte ist Siva, Mahadeva, der große Gott,

oder Rudra: dieß müßte die Rückkehr in sich seyn; das Erste nämlich, Brahm, ist die entfernte, in sich verschlossene Einheit; das Zweite, Vischnu, die Manifestation (die Momente des Geistes sind insoweit nicht zu verkennen), das Leben in menschlicher Gestalt. Das Dritte müßte die Rückkehr zum Ersten seyn, damit die Einheit gesetzt wäre als in sich zurückkehrende: aber gerade dieß ist das Geistlose; es ist die Bestimmung des Werdens überhaupt oder des Entstehens und Vergehens. Es ist gesagt: die Veränderung überhaupt ist das Dritte; so ist die Grundbestimmung Siva's einer Seits die ungeheure Lebenskraft, andrer Seits das Verderbende, Verwüstende, die wilde Naturlebenskraft überhaupt. Sein Hauptsymbol ist darum der Ochs wegen seiner Stärke, die allgemeinste Vorstellung aber der Lingam, was bei den Griechen als φάλλος verehrt worden, dieses Zeichen, das die meisten Tempel haben. Das innerste Heiligthum enthält diese Vorstellung.

Dieß sind die drei Grundbestimmungen. Das Ganze wird in einer Figur mit drei Köpfen dargestellt, wiederum symbolisch und unschön.

Die wahrhafte Drei im tiefern Begriff ist der Geist, die Rückkehr des Einen zu sich selbst, sein Zusichkommen, nicht nur die Veränderung, sondern die Veränderung, in der der Unterschied zur Versöhnung gebracht wird mit dem Ersten, die Zweiheit aufgehoben ist.

In dieser Religion aber, die der Natur noch angehört, ist dieß Werden aufgefaßt als bloßes Werden, als bloße Veränderung, nicht als Veränderung des Unterschieds, wodurch sich die Einheit hervorbringt, als Aufheben des Unterschieds zur Einheit. Bewußtseyn, Geist ist auch Veränderung des Ersten, der unmittelbaren Einheit. Das Andere ist das Urtheil, ein Anderes sich gegenüber haben — ich bin wissend — aber so, daß, indem das Andere für mich ist, ich in diesem Anderen zu mir, in mich zurückgekehrt bin.

Das Dritte, statt das Versöhnende zu seyn, ist hier nur diese Wildheit des Erzeugens und Zerstörens. Die Entwickelung geht also nur aus in ein wildes Herumwerfen in dem Außersichseyn. Dieser Unterschied ist wesentlich und auf den ganzen Standpunkt gegründet, nämlich auf den Standpunkt der Naturreligion.

Diese Unterschiede werden nun als Einheit, als Trimurti gefaßt und dieses wieder als das Höchste. Aber wie dieß als Trimurti gefaßt wird, so wird jede Person auch wieder für sich, allein genommen, daß sie selbst die Totalität, der ganze Gott ist.

In dem älteren Theil der Vedas ist nicht von Vischnu, noch weniger von Siva die Rede; da ist Brahm, das Eine, Gott überhaupt allein.

Außer dieser Hauptgrundlage und Grundbestimmung in der indischen Mythologie wird dann alles Andere durch die Phantasie oberflächlich personificirt. Große Naturgegenstände, wie der Ganges, die Sonne, der Himalaja, (welcher besonders der Aufenthalt des Siva ist,) werden mit Brahm selbst identificirt: die Liebe, der Betrug, der Diebstahl, die List, so wie die sinnlichen Naturkräfte in Pflanzen und Thieren, so daß die Substanz die Form der Thiere habe u. s. w. — alles dieß wird von der Phantasie aufgefaßt als frei für sich vorgestellt, und so entsteht eine unendliche Götterwelt der besonderen Mächte und Erscheinungen, welche jedoch als untergeordnete gewußt wird: an der Spitze derselben steht Indra, der Gott des sichtbaren Himmels. Diese Götter sind veränderlich und vergänglich und dem höchsten Einen unterworfen, die Abstraction absorbirt sie: die Macht, welche der Mensch durch diese erhält, setzt sie in Schrecken, ja! Visvamitra schafft selbst einen andern Indra und andere Götter.

So sind diese besonderen, geistigen und natürlichen Mächte, die als Götter gelten, das eine Mal selbständig, das andere

Mal als verschwindende, die dieß sind, in der absoluten Einheit, der Substanz unterzugehen und wieder daraus zu entstehen.

So sagen die Indier: es waren schon viele tausend Indra und werden noch seyn; ebenso sind die Incarnationen als Vorübergehendes gesetzt. Indem die besonderen Mächte in die substantielle Einheit zurückgehen, wird diese nicht concret, sondern bleibt abstracte Einheit, und sie wird auch nicht concret, indem diese Bestimmtheiten aus ihr heraustreten, sondern es sind Erscheinungen mit der Bestimmung der Selbständigkeit gesetzt außer ihr.

Von einer Anzahl und Schätzung dieser Gottheiten kann gar nicht die Rede seyn: da ist nichts, was zu einem Festen gestaltet wäre, indem dieser Phantasie überhaupt alle Bestimmtheit mangelt. Jene Gestaltungen verschwinden wieder auf dieselbe Weise, wie sie erzeugt sind: die Phantasie geht über von einer gemeinen äußerlichen Existenz zur Gottheit: diese aber kehrt dann ebenso wieder zu dem, was ihr zu Grunde lag, zurück. Von Wundern kann man gar nicht sprechen, denn Alles ist ein Wunder, Alles ist verrückt, und nichts durch einen vernünftigen Zusammenhang der Denkkategorieen bestimmt. Allerdings ist sehr vieles symbolisch.

Die Indier sind ferner in viele Secten getheilt, unter vielen anderen Unterschieden ist vornemlich dieser: die Einen verehren den Vischnu, die Anderen den Siva. Darüber werden oft blutige Kriege geführt, besonders bei Festen und Jahrmärkten entstehen Streitigkeiten, die Tausenden das Leben kosten.

Diese Unterschiede sind nun überhaupt so zu verstehen, daß das, was Vischnu heißt, selbst wieder von sich sagt: er sey Alles, Brahm sey der Mutterleib, in dem er Alles erzeuge, er die absolute Formthätigkeit, ja er sey Brahm; da ist dieser Unterschied aufgehoben.

Wenn Siva redend eingeführt wird, so ist er die absolute Totalität, das Feuer der Edelsteine, die Kraft im Manne,

die Vernunft in der Seele, er ist auch wieder **Brahm**. Da lösen sich in Einer Person, in **Einem** von diesen Unterschieden alle, auch die beiden anderen auf, wie die anderen Mächte, Naturgötter, Genien.

Die Grundbestimmung des theoretischen Bewußtseyns ist daher die Bestimmung der Einheit, die Bestimmung dessen, was **Brahm**, **Brahma** und dergleichen heißt. Diese Einheit verfällt in diese Zweideutigkeit, daß **Brahma** einmal das Allgemeine, Alles ist, und das andere Mal eine Besonderheit gegen die Besonderheit, so erscheint **Brahma** als Schöpfer und wird dann wieder untergeordnet, spricht selbst von etwas höherem als er ist, von einer allgemeinen Seele. Diese Verworrenheit, die diese Sphäre hat, hat ihren Grund in der nothwendigen Dialektik derselben, der Geist ist nicht vorhanden, der alles ordnet, daher treten die Bestimmungen nicht einmal in dieser Form auf, dann müssen sie wieder aufgehoben werden als einseitig, dann tritt eine andere Form herein. Es erscheint nur die **Nothwendigkeit des Begriffs als Abweichung, Verwirrung**, als etwas, das in sich keinen Halt hat, und die Natur des Begriffs ist es, die in diese Verwirrung einen Grund bringt.

Das Eine erscheint für sich fixirt, als das mit sich ewig Einige, aber weil dieß Eine zur Besonderung fortgehen muß, die aber hier geistlos bleibt, so heißen und sind alle Unterschiedene wieder **Brahm**, sind dieß Eine in sich und nehmen also auch das Epitheton des Einen an sich, die besonderen Götter sind so alle auch **Brahm**. Ein Engländer, der auf das sorgfältigste aus den verschiedenen Darstellungen untersucht hat, was mit **Brahm** gemeint sey, glaubt, **Brahm** sey ein Epitheton des Preises, weil er nicht selbst für sich als dieser Eine behalten wird, sondern Alles von sich sagt, es sey **Brahm**. Es ist dieß **Mill** in seiner Geschichte von Indien. Er beweist aus vielen indischen Schriften, daß es ein Epitheton des Preises ist,

welches von verschiedenen Göttern gebraucht wird und nicht den Begriff von Vollkommenheit, Einheit vorstellt, den wir damit verbinden. Dieß ist Täuschung: denn Brahm ist einer Seits das Eine, Wandellose, das aber, weil es an ihm selbst den Wandel hat, von der Gestaltenfülle, die dann die seinige ist, ebenso ausgesagt wird. Vischnu wird auch genannt der höchste Brahm. Das Wasser und die Sonne ist Brahm. In den Vedas ist besonders die Sonne hervorgehoben, und wenn man die an sie gerichteten Gebete einzeln nimmt, so kann man glauben, daß den alten Indiern nur in der Sonne Brahm gewesen ist, und daß sie so eine andere Religion hatten als ihre Nachkommen. Auch die Luft, die Bewegung der Atmosphäre, der Athem, der Verstand, die Glückseligkeit wird Brahm genannt. Mahadeva nennt sich Brahm, und Siva spricht von sich, ich bin, was ist und was nicht ist, ich bin alles gewesen, bin immer und werde immer seyn, ich bin Brahma und ebenso Brahm, ich bin die ursachende Ursach, ich bin die Wahrheit, der Ochs und alle lebendigen Dinge, ich bin älter als Alles, ich bin das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, ich bin Rudra, bin alle Welten ꝛc.

So ist Brahm das Eine und auch jedes selbständig, was als Gott vorgestellt wird. Unter anderen kommt ein Gebet an die Sprache vor, worin sie von sich sagt, ich bin Brahm, die allgemeine höchste Seele. Brahm ist so dieß Eine, was aber nicht als dieß Eine ausschließend festgehalten wird, er ist nicht so wie wir von Einem Gott sprechen, dieser Eine ist allgemeine Einheit, hier sagt alles, was selbständig, identisch mit sich ist, ich bin Brahm.

Zum Schluß mag noch eine Darstellung folgen, in welcher alle Momente vereinigt ausgedrückt sind, die wir bisher in ihrer Entzweiung und Dialektik betrachtet haben.

Der Oberst Dow hat eine Geschichte von Indien aus dem Persischen übersetzt, in einer dabei befindlichen Dissertation

giebt er eine Uebersetzung aus den Vedas und hierin eine Vorstellung der Erschaffung der Welt.

Brima existirte von aller Ewigkeit an in der Form unermeßlicher Ausdehnung, als es ihm gefiel die Welt zu schaffen, sagte er: Steh auf, o Brima! Das Verlangen, der Apetitus ist so das Erste gewesen, er sagt dieß zu sich selbst. Unmittelbar darauf ging ein Geist von Feuerflamme aus seinem Nabel, der vier Köpfe und vier Hände hatte. Brima schaute um sich und sah nichts als sein unermeßliches Bild, er reiste 1000 Jahre, um seine Ausdehnung zu erfahren, zu verstehen. Dieß Feuer ist wieder er selbst und er hat sich nur zum Gegenstand als unermeßlich. Brima hat nun nach der 1000jährigen Reise ebensowenig seine Ausdehnung gewußt als vorher, in Verwunderung versenkt habe er sein Reisen aufgegeben und betrachtet, was er gesehen. Der Allmächtige, etwas Verschiedenes von Brima, habe nun gesagt: Geh Brima und erschaffe die Welt, du kannst dich nicht begreifen, mache etwas Begreifliches. Brima habe gefragt: Wie soll ich eine Welt schaffen? Der Allmächtige habe geantwortet: Frag mich und es soll dir Gewalt gegeben werden. Nun sey Feuer aus Brima gegangen und er habe die Idee aller Dinge gesehen, die vor seinen Augen schwebten, er habe gesagt: Laß Alles, was ich sehe, real werden, aber wie soll ich die Dinge erhalten, daß sie nicht zu Grunde gehen? Es sey darauf ein Geist von blauer Farbe aus seinem Munde gegangen, dieß ist wieder er selbst, Vischnu, Krischna, das erhaltende Princip, diesem habe er befohlen, alles Lebendige und zur Erhaltung desselben das Vegetabilische zu schaffen. Menschen hätten noch gefehlt. Brima habe hierauf Vischnu befohlen, Menschen zu machen; er habe dieß gethan, aber die Menschen, welche Vischnu machte, waren Idioten mit großen Bäuchen, ohne Wissen, wie die Thiere auf dem Felde, ohne Leidenschaften und Willen, nur mit sinnlicher Begierde; darüber sey Brima erzürnt und habe sie zerstört. Er habe nun selber

vier Personen aus seinem eignen Athem geschaffen, und ihnen den Befehl ertheilt, über die Creatur zu herrschen; allein sie weigerten sich, etwas anderes zu thun als Gott zu preisen, weil sie nichts von der veränderlichen, zerstörbaren Qualität in sich hatten, nichts von dem zeitlichen Wesen. Brima wurde nun verdrießlich; dieß war ein brauner Geist, der zwischen den Augen hervorkam; dieser setzte sich vor ihm nieder mit untergeschlagenen Beinen und gekreuzten Armen und weinte; er fragte: wer bin ich und was soll mein Aufenthalt seyn? Brima sagte: Du sollst Rudra seyn, und alle Natur dein Aufenthalt, geh und mache Menschen. Er that es. Diese Menschen waren wilder als die Tiger, da sie nichts in sich hatten als die zerstörende Qualität, sie zerstörten sich, denn nur Zorn war ihre Leidenschaft. Wir sehen so die drei Götter abgesondert von einander wirkend, ihr Hervorgebrachtes ist nur einseitig, ohne Wahrheit. Endlich haben Brima, Vischnu und Rudra ihre Gewalt vereinigt und so Menschen geschaffen, und zwar zehn.

c. Der Cultus.

Dem Charakter der göttlichen Welt entspricht die subjective Religion, das Sich-selbst-erfassen des Selbstbewußtseyns im Verhältniß zu seiner göttlichen Welt.

Wie in dieser die Idee sich zum Hervortreten ihrer Grundbestimmungen entwickelt hat, aber diese sich einander äußerlich bleiben, und ebenso die empirische Welt gegen sie und gegen sich äußerlich und unverständig, und daher der Willkür der Einbildung überlassen bleibt, — so kommt auch das nach allen Richtungen ausgebildete Bewußtseyn nicht dazu, sich zur wahrhaften Subjectivität zu fassen. Obenan steht in dieser Sphäre die reine Gleichheit des Denkens, welche zugleich als in sich seyende, schöpferische Macht bestimmt ist. Diese Grundlage ist aber rein theoretisch; sie ist noch die Substantialität, aus welcher wohl an sich alles hervorgeht und darin gehalten ist, aber außer welcher aller Inhalt selbständig getreten, und nicht

nach seiner bestimmten Existenz und Verhalten, durch jene Einheit zu einem objectiven und allgemeinen gemacht ist. Das nur theoretische, formelle Denken erhält den Inhalt, wie er als zufällig bestimmt erscheint, es kann wohl von ihm abstrahiren, aber ihn nicht zum Zusammenhang eines Systems und somit zu einem gesetzmäßigen Zusammenseyn erheben. Das Denken erhält daher hier überhaupt nicht praktische Bedeutung, d. h. die Wirksamkeit und der Wille giebt seinen Bestimmungen nicht die allgemeine Bestimmung, und die Form entwickelt sich — zwar an sich nach der Natur des Begriffs, aber tritt nicht in der Bestimmung hervor, durch ihn gesetzt, in seiner Einheit gehalten zu seyn. Die Wirksamkeit des Willens kommt daher nicht zur Willensfreiheit, — nicht zu einem Inhalt, der durch die Einheit des Begriffs bestimmt, eben damit vernünftiger, objectiver, rechtmäßiger wäre. Sondern diese Einheit bleibt die der Existenz nach abgeschiedene, nur an sich seyende, substantielle Macht, — der Brahma, — der die Wirklichkeit als Zufälligkeit entlassen hat, und sie nun wild und willkürlich für sich gewähren läßt.

Der Cultus ist zuerst ein Verhältniß des Selbstbewußtseyns zum Brahma, dann aber zu der übrigen, außer ihm seyenden, göttlichen Welt.

I. Was das erste Verhältniß, das zu Brahma betrifft, so ist dasselbe für sich ebenso ausgezeichnet und eigenthümlich, als insofern, daß es sich isolirt von der übrigen concreten, religiösen und zeitlichen Lebenserfüllung hält.

1. Brahm ist Denken, der Mensch ist denkend, Brahm hat also im menschlichen Selbstbewußtseyn wesentlich eine Existenz. Der Mensch aber ist überhaupt hier als denkend bestimmt, oder das Denken hat als solches, und zunächst als reine Theorie, hier allgemeine Existenz, weil das Denken selbst als solches, als Macht in sich, bestimmt ist, hiermit die Form überhaupt, nämlich abstract, oder die Bestimmung des Daseyns überhaupt an ihm hat.

Der Mensch überhaupt ist nicht nur denkend, sondern er ist hier für sich Denken, er wird seiner als reines Denken bewußt; denn es ist so eben gesagt worden, daß das Denken hier als solches zur Existenz kommt, der Mensch hier die Vorstellung desselben in sich hat. Oder er ist für sich Denken, denn das Denken ist an sich die Macht, aber eben die Macht ist diese unendliche, die sich auf sich beziehende Negativität, welche Fürsichseyn ist. Das Fürsichseyn aber in die Allgemeinheit des Denkens überhaupt gehüllt, in ihr zur freien Gleichheit mit sich erhoben, ist Seele nur eines Lebendigen, nicht das mächtige, in der Einzelnheit der Begierde befangene Selbstbewußtseyn, sondern das sich in seiner Allgemeinheit wissende Selbst des Bewußtseyns, welches so als sich denkend, in sich vorstellend, sich als Brahm weiß.

Oder gehen wir von der Bestimmung aus, daß Brahm das Wesen ist als abstracte Einheit, Vertiefen in sich, so hat er auch als diese Vertiefung in sich seine Existenz am endlichen Subject, am besondern Geist. Zur Idee des Wahren gehört das Allgemeine, die substantielle Einheit und Gleichheit mit sich, aber so daß sie nicht nur das Unbestimmte, nicht nur substantielle Einheit, sondern in sich bestimmt ist. Brahm aber hat die Bestimmtheit außer ihm. So kann die höchste Bestimmtheit des Brahm, nämlich das Bewußtseyn, das Wissen seiner realen Existenz, diese Subjectivität der Einheit nur das subjective Bewußtseyn als solches seyn.

Dieß Verhältniß ist nicht ein Cultus zu nennen, denn es ist keine Beziehung auf die denkende Substantialität als auf ein Gegenständliches, sondern es wird unmittelbar mit der Bestimmung meiner Subjectivität, als Ich selbst, gewußt. In der That bin Ich dieß reine Denken, und Ich selbst ist sogar der Ausdruck desselben, denn Ich als solches ist diese abstracte, bestimmungslose Identität meiner in mir, — Ich als Ich bin nur das Denken als das mit der Bestimmung der

subjectiven, in sich reflectirten Existenz Gesetzte, — das Denkende. Gleichfalls ist daher das Umgekehrte zuzugeben, daß das Denken als dieses abstracte Denken eben diese Subjectivität, welche Ich zugleich ausdrückt, zu seiner Existenz hat, denn das wahrhafte Denken, welches Gott ist, ist nicht dieß abstracte Denken, oder diese einfache Substantialität und Allgemeinheit, sondern das Denken nur als die concrete, absolut erfüllte Idee. Das Denken, welches nur das Ansich der Idee ist, ist eben das abstracte Denken, welches nur diese endliche Existenz, nämlich im subjectiven Selbstbewußtseyn, und gegen dieses nicht die Objectivität des concreten An- und Fürsichseyns hat, daher mit Recht von diesem nicht verehrt wird.

Jeder Indier ist momentan selbst Brahm; Brahm ist dieß Eine, die Abstraction des Denkens, insofern der Mensch sich dahin versetzt, sich in sich zu sammeln, so ist er Brahm. Brahm selbst wird nicht verehrt, der Eine Gott hat keinen Tempel, keinen Dienst, keine Gebete. Ein Engländer, Verfasser einer Abhandlung über den Götzendienst der Indier, stellt darüber viele Reflexionen an und sagt: wenn wir einen Hindu fragen, ob er Idole verehre, so wird er ohne das geringste Bedenken antworten: ja, ich verehre Idole. Man frage dagegen einen Hindu, einen gelehrten oder ungelehrten, gleichviel, verehrt ihr das höchste Wesen, Paramesvara? betet ihr zu ihm, bringt ihr ihm Opfer dar? so wird er sagen: niemals. Wenn wir weiter fragen, was ist diese stille Andacht, diese schweigende Meditation, die euch anbefohlen ist und so geübt wird, so wird er erwiedern: wenn ich das Gebet verrichte, mich setze, die Beine übereinander verschränke, die Hände falte und gen Himmel blicke, und meinen Geist und meine Gedanken sammele, ohne zu sprechen, so sage ich in mir selbst, ich bin Brahm, das höchste Wesen.

2. Da mit diesem ersten Verhältniß nur ein Moment des einzelnen Gebets, der Andacht gesetzt ist, so daß Brahm

in seiner Existenz nur momentan ist, und indem so diese Existenz solchem Inhalt und seiner Allgemeinheit unangemessen ist, so tritt die Forderung ein, daß diese Existenz zu einer allgemeinen gemacht werde, wie der Inhalt ist. Das Ich abstract als solches ist das Allgemeine, nur daß dieß selbst nur ein Moment in der Existenz der Abstraction ist, die nächste Forderung ist also, daß dieß Abstractum, dieß Ich dem Inhalt angemessen gemacht werde. Dieß Erheben heißt nichts Anderes, als den Uebergang abbrechen aus dem Moment stiller Einsamkeit in das Leben, in die concrete Gegenwart, in das concrete Selbstbewußtseyn. Es soll damit Verzicht gethan werden auf alle Lebendigkeit, auf alle Verhältnisse des concreten wirklichen Lebens zu dem Einen. Alle lebendige Gegenwart, sey es die des Naturlebens, oder des geistigen, der Familie, des Staats, der Kunst, der Religion ist in die reine Negativität abstracter Selbstlosigkeit aufgelöst.

Das Höchste, was so im Cultus erreicht wird, ist diese Vereinigung mit Gott, welche in der Vernichtung und Verdumpfung des Selbstbewußtseyns besteht. Es ist das nicht die affirmative Befreiung und Versöhnung, sondern vielmehr nur die ganz negative, die vollkommene Abstraction. Es ist diese vollkommene Ausleerung, welche auf alles Bewußtseyn, Wollen, Leidenschaften, Bedürfnisse Verzicht thut. Der Mensch, so lange er in seinem eignen Bewußtseyn verbleibt, ist nach indischer Vorstellung das Ungöttliche. Die Freiheit des Menschen aber besteht gerade darin, nicht im Leeren, sondern im Wollen, Wissen, Handeln bei sich zu seyn. Dem Indier ist dagegen die vollkommene Versenkung und Verdumpfung des Bewußtseyns das Höchste und, wer sich in dieser Abstraction hält und der Welt abgestorben ist, heißt ein Yogi.

Dieß kommt bei den Indiern zur Existenz, indem viele Hindu, welche nicht Brahmanen sind, es unternehmen und vollführen, sich zu dem vollkommen abstract sich verhaltenden

Ich zu machen. Sie entsagen aller Bewegung, allem Interesse, allen Neigungen, indem sie sich einer stillen Abstraction hingeben, sie werden von Anderen verehrt und genährt, sie verharren sprachlos in stierer Dumpfheit, die Augen in die Sonne gerichtet, oder mit geschlossenen Augen. Einige bleiben so das ganze Leben, andere zwanzig, dreißig Jahre. Es wird von einem dieser Hindu erzählt, er habe zehn Jahre gereist, ohne je zu liegen, indem er stehend geschlafen habe, die nächsten zehn Jahre habe er die Hände über dem Kopf gehalten, und dann habe er noch vorgehabt, sich an einem Fuße aufgehängt $3\frac{3}{4}$ Stunden über einem Feuer schwingen zu lassen, und sich endlich $3\frac{3}{4}$ Stunden eingraben zu lassen. Dann hat er das Höchste erreicht und hierdurch ist in der Meinung der Indier der Vollbringer solcher Bewegungslosigkeit, solcher Lebenslosigkeit ins Innere versenkt und fortdauernd als **Brahm** existirend.

Im Ramajuna ist eine Episode, die uns ganz auf diesen Standpunkt versetzt: Es wird die Lebensgeschichte des **Visvamitra**, des Begleiters des **Rama** (eine Incarnation des Vischnu) erzählt. Er sey ein mächtiger König gewesen und habe als solcher von dem Brahmanen Vasischtha eine Kuh (welche in Indien als die zeugende Kraft der Erde verehrt wird) verlangt, nachdem er die wunderbare Kraft derselben erkannt hatte; Vasischtha verweigert sie, darauf nimmt sie der König mit Gewalt, aber die Kuh entflieht wieder zum Vasischtha, macht ihm Vorwürfe, daß er sie sich habe nehmen lassen, da die Macht eines Kschatrias (wie der König war) nicht größer sey als die eines Brahmanen. Vasischtha giebt dann der Kuh auf, ihm eine Macht gegen den König aufzustellen; dieser stellt dagegen wiederum sein ganzes Heer: die Heere von beiden Seiten werden wiederholt geschlagen; Visvamitra erliegt aber doch endlich, nachdem auch seine 100 Söhne durch einen Wind, den Vasischtha aus seinem Nabel hatte fahren lassen, umgekommen waren; er überläßt voll Verzweiflung die Regierung

seinem einzigen noch übrigen Sohne und begiebt sich mit seiner Gemahlin ins Himalajagebirge, um die Gunst des Mahadeva (Siva) zu erlangen; durch seine strengen Uebungen bewogen, läßt sich Mahadeva bereit finden, seine Wünsche zu erfüllen, Visvamitra bittet um die Wissenschaft des Bogens in seiner ganzen Ausdehnung, was ihm auch gewährt wird; damit ausgerüstet will Visvamitra den Vasischtha bezwingen; durch seine Pfeile zerstört er den Wald des Vasischtha, dieser aber greift zu seinem Stabe, der Brahmawaffe, und erhebt sie; da werden alle Götter mit Bangigkeit erfüllt, denn diese Gewalt drohte der ganzen Welt den Untergang; sie bitten den Brahmanen, abzulassen, Visvamitra erkennt die Macht desselben an, und beschließt nun selbst, sich den härtesten Uebungen zu unterwerfen, um zu dieser Macht zu gelangen; er begiebt sich in die Einsamkeit und lebt da 1000 Jahre, in der Abstraction allein mit seiner Gemahlin. Brahma kommt zu ihm und redet ihn an: Ich erkenne dich nun als den ersten königlichen Weisen. Visvamitra, damit nicht zufrieden, fängt seine Büßungen von neuem an. Unterdeß hatte sich ein indischer König an den Vasischtha gewendet mit dem Begehr, er möge ihn in seiner Körpergestalt in den Himmel erheben, es war ihm aber als einem Kschatrias abgeschlagen worden, da er aber trotzig darauf bestand, wurde er vom Vasischtha zur Klasse der Tschandala herabgesetzt; darauf begiebt sich derselbe zum Visvamitra mit demselben Verlangen; dieser richtet ein Opfer zu, wozu er die Götter einladet, diese schlagen es jedoch aus, zu einem Opfer zu kommen, das für einen Tschandala gebracht würde; Visvamitra, vermittelst seiner Kraft, erhebt aber den König in den Himmel, auf's Gebot des Indra fällt er jedoch herab, Visvamitra aber erhält ihn dann zwischen Himmel und Erde und erschafft darauf einen andern Himmel, andere Plejaden, einen andern Indra und einen andern Kreis von Göttern. Die Götter wurden mit Erstaunen erfüllt, sie wendeten sich demüthig

zum Visvamitra und vereinigten sich mit ihm über eine Stelle, die sie jenem Könige im Himmel anwiesen. Visvamitra wurde nach Verlauf von 1000 Jahren belohnt und Brahma nannte ihn das Haupt der Weisen, aber erklärte ihn noch nicht für einen Brahmanen. Da beginnt Visvamitra seine Büßungen von neuem; den Göttern im Himmel wurde es bange, Indra versucht es, seine Leidenschaften zu erregen (zum vollendeten Weisen und Brahmanen gehört, daß er seine Leidenschaften unterworfen habe): er schickt ihm ein sehr schönes Mädchen, mit welchem Visvamitra 25 Jahre lebt; dann aber entfernt sich Visvamitra von ihr, indem er seine Liebe überwindet; vergeblich suchen die Götter ihn auch noch zum Zorn zu reizen. Es muß ihm zuletzt die Brahmakraft zugestanden werden. —

Zu bemerken ist, daß dieß keine Buße für Verbrechen ist, es wird nichts dadurch gut gemacht. Diese Entsagung hat nicht das Bewußtseyn der Sünde zur Voraussetzung. Dieß ist hier nicht der Fall, sondern es sind Strengigkeiten (austereties), um den Zustand des Brahm zu erreichen. Es ist nicht Büßung in der Absicht angestellt, daß dadurch irgend ein Verbrechen, Versündigung oder Beleidigung der Götter versöhnt werden soll; diese setzt ein Verhältniß voraus zwischen dem Werk des Menschen, seines concreten Seyns und seiner Handlungen und zwischen dem Einen Gott — eine inhaltsvolle Idee, an welcher der Mensch den Maaßstab und das Gesetz seines Charakters und Verhaltens habe und der er sich in seinem Willen und Leben angemessen machen soll. Allein das Verhältniß zum Brahm enthält noch nichts Concretes, weil er selbst nur die Abstraction der substantiellen Seele ist; alle weitere Bestimmung und Inhalt fällt außer ihm; ein Cultus als ein erfülltes, den concreten Menschen bethätigendes und dirigirendes Verhältniß findet daher nicht in der Beziehung zum Brahm statt, sondern wenn ein solches überhaupt vorhanden wäre, so würde es in der Verehrung der anderen Götter zu suchen seyn. Wie

Brahm aber als das einsame, in sich verschlossene Wesen vorgestellt wird, so ist auch die Erhebung des einzelnen Selbstbewußtseyns, das durch die angeführten Strengigkeiten sich seiner eignen Abstraction zu einem Perennirenden zu machen strebt, vielmehr eine Flucht aus der concreten Wirklichkeit des Gemüths und lebendiger Wirksamkeit; es verschwinden in dem Bewußtseyn: Ich bin Brahm, alle Tugenden und Laster, alle Götter, und endlich die Trimurti selbst. Das concrete Bewußtseyn seiner selbst und des objectiven Inhalts, das in der christlichen Vorstellung der Buße und Bekehrung des allgemeinen sinnlichen Lebens hierin aufgegeben wird, ist nicht als ein Sündliches, Negatives bestimmt, — wie in dem Büßungsleben von Christen und christlichen Mönchen und in der Idee der Bekehrung, sondern es umfaßt theils, wie so eben angegeben, den sonst für heilig geachteten Inhalt selbst, theils ist eben dieß der Charakter des religiösen Standpunkts, den wir betrachten, daß alle Momente auseinanderfallen, und jene höchste Einheit keinen Reflex in die Erfüllung des Gemüths und Lebens wirft.

Wenn das Absolute als das Geistig-freie, Concrete in sich gefaßt ist, so ist das Selbstbewußtseyn nur als Wesentliches im religiösen Bewußtseyn, insofern es in sich concrete Bewegung, inhaltsvolle Vorstellung und Empfindung erhält. Ist aber das Absolute das Abstractum des Jenseits oder des höchsten Wesens, so ist auch das Selbstbewußtseyn, weil es Denkendes von Natur ist, von Natur gut, das, was es seyn soll.

Der Mensch, der sich so zum fortdauernden Brahm gemacht hat, gilt nun als das, was wir früher im Zauberer sahen, daß er die absolute Macht über die Natur erworben habe und sey. Es wird vorgestellt, daß der Indra, Gott des Himmels und der Erde, Angst und Bangniß bekomme vor solch einem Menschen. In Bopp's Chrestomathie ist in einer Episode so die Geschichte zweier Riesen erwähnt, die dem Allmächtigen die Bitte um Unsterblichkeit vortragen, da sie aber

jene Uebungen nur vorgenommen haben, um zu solcher Macht zu kommen, so bewilligt er ihnen dieselbe nur insofern, daß sie nur durch sich selber umkommen. Sie üben nun alle Gewalt über die Natur aus, Indra bekommt Angst vor ihnen und benutzt das gewöhnliche Mittel, um jemand von solcher Uebung abzuziehen, er läßt ein schönes Weib werden, jeder der Riesen will sie zur Frau haben, im Streit darüber bringen sie einander um, und dadurch ist dann der Natur geholfen.

3. Eine ganz eigenthümliche Bestimmung ist noch, daß jeder Brahman, jedes Mitglied dieser Kaste für Brahma gilt, er ist auch jedem andern Hindu der Gott. Diese besondere Weise hängt aber mit den bisherigen Bestimmungen zusammen. Nämlich die zwei Formen, die wir gesehen haben, sind gleichsam nur ein abstractes abgeschiedenes Verhältniß des Selbstbewußtseyns zu Brahm, ein nur momentanes das erste, das zweite nur die Flucht aus dem Leben, das dauernde Leben im Brahm der dauernde Tod aller Individualität. Die dritte Forderung ist daher, daß dieß Verhältniß nicht bloß Flucht, Entsagung der Lebendigkeit sey, sondern daß es auch auf affirmative Weise gesetzt sey. Die Frage ist: wie muß die affirmative Weise dieses Verhältnisses beschaffen seyn? Es kann kein anderes seyn als die Form unmittelbarer Existenz. Es ist dieß ein schwerer Uebergang. Was nur innerlich, nur abstract ist, ist nur äußerlich, dieß nur Abstracte ist nun also unmittelbar das Sinnliche, sinnliche Aeußerlichkeit, indem das Verhältniß hier das ganz abstracte zur ganz abstracten Substanz ist, so ist das affirmative Verhältniß ebenso ein ganz abstractes, mithin unmittelbares. Hiermit ist die concrete Erscheinung gesetzt, daß das Verhältniß zum Brahm, des Selbstbewußtseyns zu ihm, ein unmittelbares, natürliches ist, also ein angeborenes, durch die Geburt gesetztes Verhältniß.

Der Mensch ist denkend und dieß von Natur, es ist eine natürliche Qualität des Menschen, aber daß er denkend über-

haupt ist, das ist verschieden von der Bestimmung, von der hier die Rede ist, von dem Bewußtseyn des Denkens überhaupt als dem absolut Seyenden. Wir haben in dieser Form überhaupt das Bewußtseyn des Denkens und dieß ist denn als das Absolute gesetzt. Dieß Bewußtseyn des absoluten Seyns ist es, was hier auf natürliche Weise existirend gesetzt ist, oder als angeboren behauptet und gemeint wird, und daß es in diese Form herabgesetzt wird, beruht auf dem ganzen Verhältniß; denn, obwohl Wissen, soll dieß Bewußtseyn doch auf unmittelbare Weise seyn.

Indem nun der Mensch denkend ist, und hiervon unterschieden wird das Bewußtseyn des Denkens, als des Allgemeinen, an sich Seyenden und beides ein Angeborenes ist, so folgt daraus, daß es zwei Klassen von Menschen giebt. Die einen als denkende Menschen, als Menschen überhaupt, die anderen als die, welche das Bewußtseyn des Menschen sind, als absolutes Seyn. Dieß sind die Brahmanen, die Wiedergeborenen, durch die Geburt zweimal Geborenen, einmal natürlich, das andere Mal denkend geboren. Dieß ist tief. Das Denken des Menschen ist hier angesehen als Quelle seiner zweiten Existenz, Wurzel seiner wahrhaften Existenz, die er sich durch Freiheit giebt.

Die Brahmanen sind von Hause aus zweimal geboren und ihnen wiederfährt die ungeheure Verehrung; wogegen alle anderen Menschen keinen Werth haben. Das ganze Leben der Brahmanen drückt die Existenz Brahm's aus, ihr Thun besteht darin, Brahm hervorzubringen, ja sie haben durch die Geburt das Vorrecht, die Existenz Brahm's zu seyn. Wenn jemand aus einer niedern Kaste einen Brahmanen berührt, so hat er den Tod verwirkt. In Manu's Gesetzen finden sich viele Bestrafungen bei Verbrechen gegen die Brahmanen. Wenn z. B. ein Sudra eine beschimpfende Rede gegen einen Brahmanen ausstößt, so wird ihm ein eiserner, zehn Zoll langer

Stab glühend in den Mund gestoßen, und wenn er sich untersteht, einen Brahmanen belehren zu wollen, so wird ihm heißes Oel in den Mund und in die Ohren gegossen. Den Brahmanen wird eine geheimnißvolle Macht beigeschrieben, es heißt im Manu: kein König ärgere einen Brahmanen; denn aufgebracht kann er sein Reich mit allen seinen festen Orten, seine Heere, Elephanten &c. zerstören.

Die höchste Spitze bleibt das abgesonderte Denken als Brahm ganz für sich, die zur Existenz kommt in diesem Vertiefen in Nichts, in diesem ganz leeren Bewußtseyn, Anschauen. Dieser Brahm, dieß höchste Bewußtseyn des Denkens ist aber für sich, abgeschnitten, nicht als concreter, wirklicher Geist, es ist darum auch nicht vorhanden im Subject ein lebendiger Zusammenhang mit dieser Einheit, sondern das Concrete des Selbstbewußtseyns ist geschieden von dieser Region, der Zusammenhang ist unterbrochen, dieß ist der Hauptpunkt dieser Sphäre, die zwar die Entwickelung der Momente hat, so daß sie aber außereinander bleiben. Indem das Selbstbewußtseyn so abgeschnitten ist, ist die Region desselben geistlos, d. h. auf natürliche Weise, als etwas angeborenes und insofern dieß angeborne Selbstbewußtseyn verschieden ist von dem allgemeinen, so ist es der Vorzug Einiger. Der einzelne Dieser ist unmittelbar das Allgemeine, Göttliche; so existirt der Geist, aber der nur seyende ist der geistlose. Dadurch fällt auch das Leben des Diesen als Diesen und sein Leben in der Allgemeinheit vermittlungslos auseinander. In den Religionen, wo dieß nicht der Fall ist, wo nämlich das Bewußtseyn des Allgemeinen, der Wesenheit ins Besondere scheint, darin wirksam ist, entsteht Freiheit des Geistes und es hängt damit, daß das Besondere durch das Allgemeine determinirt ist, Rechtlichkeit, Sittlichkeit zusammen. Im Privatrecht z. B. ist Freiheit des Individuums in Anwendung auf den Besitz der Sache, ich in dieser Besonderheit der Existenz bin frei, die Sache gilt

als meine, eines freien Subjects, und so ist die besondere Existenz determinirt durch das Allgemeine, meine besondere Existenz hängt zusammen mit dieser Allgemeinheit. Bei den Familienverhältnissen ist es ebenso. Sittlichkeit ist nur, indem die Einheit das Determinirende des Besonderen ist, alle Besonderheit ist determinirt durch die substantielle Einheit. Insofern dieß nicht gesetzt ist, ist das Bewußtseyn des Allgemeinen wesentlich ein abgeschnittenes, unwirksames, geistloses. Es ist also durch dieß Isoliren das Höchste zu einem Unfreien, nur natürlich Geborenen gemacht.

II. Der eigentliche Cultus ist das Verhältniß des Selbstbewußtseyns zu dem Wesenhaften, zu dem, was an und für sich ist, Bewußtseyn des Einen in diesem Wesen, Bewußtseyn seiner Einheit mit ihm; das Zweite ist dann das Verhältniß des Bewußtseyns zu den selbst mannigfaltigen Gegenständen, dieß sind dann die vielen Gottheiten.

Brahm hat keinen Gottesdienst, keine Tempel und Altäre, die Einheit des Brahm wird nicht in Beziehung gesetzt auf das Reale, auf das wirksame Selbstbewußtseyn. Aus dem Gesagten, daß das Bewußtseyn des Einen isolirt ist, folgt, daß hier in dem Verhältniß zum Göttlichen nichts durch Vernunft bestimmt ist, denn dieß heißt, daß die besonderen Handlungen, Symbole rc. determinirt sind durch die Einheit, hier ist aber die Region des Besonderen nicht durch diese Einheit bestimmt, hat so den Charakter der Unvernünftigkeit, Unfreiheit. Es giebt nur ein Verhalten zu besonderen Gottheiten, die losgebundene Natürlichkeit sind, es sind zwar die abstractesten Momente durch den Begriff an sich bestimmt, aber nicht in die Einheit zurückgenommen, so daß die Trimurti der Geist würde, ihre Bedeutung ist deshalb nur eine Weise eines besondern Stoffes. Die Hauptbestimmung ist die Lebenskraft, das Erzeugende und Untergehende und das Lebendigerwerden und sich Verändern, hieran schließen sich denn als Gegenstände der Ver-

ehrung, Naturgegenstände, Thiere rc. Der Cultus ist also hier ein Verhältniß zu diesen Besonderen, die einseitig abgeschnitten sind, also ein Verhältniß zu unwesentlichen Dingen in natürlicher Form. Das religiöse Thun, d. h. ein wesentliches Thun, eine allgemeine Weise des Lebens wird damit vorgestellt, vollbracht, wird so hier gewußt, verwirklicht, und hier ist das religiöse Thun ein Inhalt, der unwesentlich, ohne Vernunft ist.

Weil diese Stoffe überhaupt, theils objectiv die Anschauung des Gottes sind, theils subjectiv das, was wesentlich zu thun ist, weil die Hauptsache unwesentlich wird, so ist der Cultus von unendlichem Umfang, alles kommt hinein, es ist gar nicht um den Inhalt zu thun, er hat keine Grenze in sich, die religiösen Handlungen sind so vernunftlos in sich, sind auf ganz äußere Weise bestimmt. Was wesentlich seyn soll, ist feststehend, in seiner Form der subjectiven Meinung, Willkür entnommen. Hier ist aber der Gehalt diese sinnliche Zufälligkeit und das Thun ein bloß seyendes Thun, Gewohnheiten, die nicht verstanden werden können, weil kein Verstand darin ist, es ist im Gegentheil darin eine Ungebundenheit nach allen Seiten gesetzt. Insofern darüber hinausgegangen wird und in den religiösen Handlungen auch Befriedigung seyn muß, so ist dieß nur durch sinnliche Betäubung. Das eine Extrem ist die Flucht der Abstraction, die Mitte ist die Sklaverei sinnlosen Seyns und Thuns, das andere Extrem ist die willkürliche Ausschweifung, die traurigste Religion. Insofern in diesem Cultus die Flucht gesetzt ist, so ist das gegenwärtige Thun bloß rein äußerliche Handlung, die vollbracht wird, bloße Werkthätigkeit, und dazu kommt die wildeste Betäubung, Orgien der schrecklichsten Art. Dieß ist der nothwendige Charakter dieses Cultus, den er dadurch erhält, daß das Bewußtseyn des Einen so getrennt ist, indem der Zusammenhang mit dem übrigen Concreten unterbrochen ist und Alles auseinander fällt. In

der Einbildung ist die Wildheit und Freiheit gesetzt, in ihr hat die Phantasie ihr Feld. Wir finden so die schönste Poesie bei den Indiern, aber immer mit der verrücktesten Grundlage, wir werden angezogen von der Lieblichkeit und abgestoßen von der Verworrenheit und dem Unsinn.

Die Weichheit und Lieblichkeit der zartesten Gefühle und die unendliche Hingebung der Persönlichkeit muß nothwendig unter solchen Verhältnissen, wie sie diesem Standpunkte eigen sind, die höchste Schönheit haben, weil nur dieses Gefühl auf einer so vernunftlosen Grundlage ausschließend zur Schönheit ausgebildet ist. Aber weil dieses Gefühl der Hingebung ohne Rechtlichkeit ist, so stellt es eben deswegen eine Abwechselung mit der allergrößesten Härte dar und das Moment des Fürsichseyns der Persönlichkeit geht so in Wildheit, in Vergessenheit aller festen Bande und in Zertretung der Liebe selbst über.

Aller Inhalt des Geistes und der Natur überhaupt ist wild auseinander gelassen. Jene Einheit, die obenan steht, ist wohl die Macht, aus der Alles hervor, in die Alles zurückgeht; aber sie wird nicht concret, nicht zum Band der mannigfachen Mächte der Natur, ebenso nicht concret im Geist, nicht zum Band der vielerlei Geistesthätigkeiten, Empfindungen.

Im ersten Fall, wenn die Einheit zum Bande der natürlichen Dinge wird, heißen wir sie Nothwendigkeit; diese ist das Band der natürlichen Kräfte, Erscheinungen. So betrachten wir die natürlichen Eigenschaften, Dinge, daß sie in ihrer Selbständigkeit wesentlich aneinander geknüpft sind, Gesetze, Verstand ist in der Natur, daß die Erscheinungen so zusammenhängen.

Aber jene Einheit bleibt einsam und leer für sich; daher ist jene Erfüllung eine wilde, ausgelassene Unordnung. Ebenso wird im Geistigen das Allgemeine, das Denken nicht ein concretes, sich in sich bestimmendes. Daß das Denken sich

in sich bestimmt und das Bestimmte in dieser Allgemeinheit aufgehoben ist, das reine Denken als concret, ist Vernunft.

Pflicht, Recht ist nur im Denken: diese Bestimmungen in Form der Allgemeinheit gesetzt sind vernünftig in Ansehung der bewußten Wahrheit, Einheit und ebenso in Ansehung des Willens. Solche concrete Einheit, Vernunft, Vernünftigkeit wird jenes Eine, jene einsame Einheit auch nicht.

Es ist deswegen hier auch kein Recht, keine Pflicht vorhanden: denn die Freiheit des Willens, des Geistes ist eben, in der Bestimmtheit bei sich zu seyn; aber dieses Beisichseyn, diese Einheit ist hier abstract, bestimmungslos. Das ist die Quelle einer Seits für diese phantastische Vielgötterei der Indier.

Es ist bemerkt, daß es hier nicht die Kategorie des Seyns giebt: für das, was wir Selbständigkeit nennen an den Dingen, oder daß wir sagen: sie sind, es giebt, dafür haben die Indier keine Kategorie, sondern als Selbständiges weiß der Mensch zunächst nur sich; ein Selbständiges der Natur stellt er sich daher vor als mit seiner Selbständigkeit, in der Weise der Selbständigkeit, die er an ihm hat, in seinem Seyn, in seiner menschlichen Gestalt, Bewußtseyn.

Die Phantasie macht hier Alles zu Gott; es ist dieß, was wir in seiner Weise auch bei den Griechen sehen, daß alle Bäume, Quellen zu Dryaden, Nymphen gemacht sind. Wir sagen: die schöne Phantasie des Menschen beseelt, belebt Alles, stellt sich Alles vor als begeistet, daß der Mensch unter seines Gleichen wandle, Alles anthropomorphosire, durch seine schöne Sympathie Allem die schöne Weise ertheile, die er selbst habe, und so Alles als beseelt an seinen Busen drückt.

Daß aber die Indier in dieser wilden Ausgelassenheit so freigebig sind, ihre Weise des Seyns mitzutheilen, diese Freigebigkeit hat in einer schlechten Vorstellung von sich, darin ihren Grund, daß der Mensch noch nicht in sich hat den Inhalt der Freiheit des Ewigen, wahrhaft an und für sich

Seyenden, daß er seinen Inhalt, seine Bestimmung noch nicht höher weiß, als den Inhalt einer Quelle, eines Baumes. Es ist alles an die Einbildung verschwendet und für das Leben nichts übrig behalten.

Bei den Griechen ist das mehr ein Spiel der Phantasie, bei den Indiern ist kein höheres Selbstgefühl von ihnen selbst vorhanden: die Vorstellung, die sie vom Seyn haben, ist nur die, die sie von sich haben, mit allen Gebilden der Natur setzen sie sich auf gleiche Stufe. Dieß ist, weil das Denken so ganz in diese Abstraction verfällt.

Diese Naturmächte nun, deren Seyn so vorgestellt wird als anthropomorphisch und als bewußt, sind über dem concreten Menschen, der als Physikalisches abhängig ist von ihnen, und seine Freiheit noch nicht unterscheidet gegen diese seine natürliche Seite.

Damit hängt zusammen, daß das Leben des Menschen keinen höheren Werth hat, als das Seyn von Naturgegenständen, das Leben eines Natürlichen. Das Leben des Menschen hat nur Werth, wenn es selbst höher in sich selbst ist; das menschliche Leben bei den Indiern aber ist ein Verachtetes, Geringgeschätztes: Werth kann der Mensch hier sich nicht geben auf affirmative, sondern auf negative Weise.

Das Leben erhält bloß Werth durch die Negation seiner selbst. Alles Concrete ist nur negativ gegen die Abstraction, die hier das Herrschende ist. Daraus folgt diese Seite des indischen Cultus, daß Menschen sich, Eltern ihre Kinder opfern; hierher gehört auch das Verbrennen der Weiber nach dem Tode des Mannes. Diese Opfer haben einen höheren Werth, wenn sie ausdrücklich mit Rücksicht auf Brahm, oder irgend einen Gott geschehen, denn dieser ist auch Brahm.

Das gilt für ein hohes Opfer, wenn sie zu den Schneefelsen des Himalaja hinaufsteigen, wo die Quellen des Ganges sind und sich in diese Quellen stürzen. Das sind keine Büßungen

wegen Verbrechen, keine Opferungen, um etwas Böses gut zu machen, sondern Opfer, bloß um sich Werth zu geben, dieser Werth kann nur erlangt werden auf negative Weise.

Mit der Stellung, die hier dem Menschen gegeben wird, hängt auch der Thierdienst der Indier zusammen. Das Thier ist nicht ein bewußter Geist, aber der Mensch ist eben in der Concentration der Bewußtlosigkeit auch nicht weit vom Thiere entfernt. Das Wirken ist bei den Indiern nicht vorgestellt als bestimmte Thätigkeit, sondern als einfache, durchwirkende Kraft. Die besondere Thätigkeit wird gering geachtet, nur die Verdumpfung gilt, bei der dann allerdings bloß die Lebendigkeit des Thieres übrig bleibt. Und ist keine Freiheit, keine Moralität, Sittlichkeit vorhanden, so ist die Macht nur als innerliche, dumpfe Macht gewußt, die auch dem Thiere und diesem in der vollendetsten Dumpfheit zukommt.

Indem der Mensch auf diese Weise ohne Freiheit ist, keinen Werth in sich hat, so ist damit verbunden in concreter Ausdehnung dieser unsägliche, unendlich viele Aberglaube, diese enormen Fesseln und Beschränkungen. Das Verhältniß zu äußerlichen natürlichen Dingen, das dem Europäer unbedeutend ist, diese Abhängigkeit wird zu einem Festen, Bleibenden gemacht. Denn der Aberglaube hat eben seinen Grund darin, daß der Mensch nicht gleichgültig ist gegen die äußerlichen Dinge, und er ist dieß nicht, wenn er in sich keine Freiheit, nicht die wahrhafte Selbständigkeit des Geistes hat. Alles Gleichgültige ist fest, während alles Nichtgleichgültige, das Rechtliche und Sittliche losgelassen und der Willkür preisgegeben ist.

Hierher gehören die Vorschriften der Brahmanen, die sie zu beobachten haben; zu vergleichen ist die Erzählung von Nalas im Mahabharata. Ebenso, wie der Aberglaube wegen dieses Mangels an Freiheit unabsehbar ist, folgt auch daraus, daß keine Sittlichkeit, keine Bestimmung der Freiheit, keine Rechte,

keine Pflichten stattfinden, daß das indische Volk in die höchste Unsittlichkeit versunken ist. Da keine vernünftige Bestimmung sich bis zur Solidität hat ausbilden können, so konnte auch der gesammte Zustand dieses Volkes nie ein rechtlicher und in sich berechtigter werden und war er nur ein vergönnter, zufälliger und verwirrter.

3. Die Religion des Insichseyns.

a. Der Begriff derselben.

Die allgemeine Grundlage ist noch dieselbe mit derjenigen, die der indischen Religion eigen ist; der Fortschritt ist nur derjenige, welcher in der Nothwendigkeit liegt, daß die Bestimmungen der indischen Religion aus ihrem wilden, ungebändigten Auseinanderfallen und aus ihrer natürlichen Zerfahrenheit zusammengebracht, in ihr inneres Verhältniß versetzt werden und ihr haltungsloser Taumel beruhigt wird. Diese Religion des Insichseyns ist die Sammlung und Beschwichtigung des Geistes, der aus der wüsten Unordnung der indischen Religion in sich und in die wesentliche Einheit zurückkehrt.

Die wesentliche Einheit und die Unterschiede fielen bisher noch so sehr auseinander, daß die letzteren für sich selbständig waren und nur in der Einheit verschwanden, um sogleich wieder in aller Selbständigkeit hervorzutreten. Das Verhältniß der Einheit und der Unterschiede war ein unendlicher Progreß, ein beständiger Wechsel des Verschwindens der Unterschiede in der Einheit und in ihrer für sich seyenden Selbständigkeit. Dieser Wechsel wird jetzt abgeschnitten, indem dasjenige, was in ihm an sich enthalten ist, wirklich gesetzt wird: das Zusammenfallen der Unterschiede in die Kategorie der Einheit.

Als dieses Insichseyn, für welches die Beziehung auf Anderes nun abgeschnitten ist, ist das Wesen in sich seyende Wesentlichkeit, Reflexion der Negativität in sich und so das in sich Ruhende und Beharrende.

So mangelhaft diese Bestimmung auch seyn mag, denn das Insichseyn ist noch nicht concret, ist nur das Verschwinden der selbständigen Unterschiede, so ist hier doch fester Boden, wahrhafte Bestimmung Gottes, die die Grundlage ausmacht.

Wenn wir diese Vorstellung mit dem Vorurtheil vergleichen, nichts von Gott zu wissen, so steht, so schlecht und niedrig sie auch aussieht, diese Religion doch höher als diejenige, welche sagt, Gott ist nicht zu erkennen, denn hier kann gar keine Verehrung stattfinden, indem man nur verehren kann, was man weiß, erkennt. Is colit Deum, qui eum novit — pflegt ein Exempel in der lateinischen Grammatik zu seyn. Das Selbstbewußtseyn hat hier doch wenigstens ein affirmatives Verhältniß zu diesem Gegenstand, denn eben die Wesenheit des Insichseyns ist das Denken selbst und dieß ist das eigentlich Wesentliche des Selbstbewußtseyns, also ist nichts unbekanntes, jenseitiges in demselben. Es hat sein eignes Wesen affirmativ vor sich, indem es diese Wesenheit zugleich als seine Wesentlichkeit weiß, aber es stellt es sich auch vor als Gegenstand, so daß es unterscheidet dieß Insichseyn, diese reine Freiheit von sich, diesem Selbstbewußtseyn, denn dieß ist zufälliges, empirisches mannigfaltig bestimmtes Fürsichseyn. Dieß ist die Grundbestimmung.

Die Substanz ist allgemeine Gegenwärtigkeit, aber als in sich seyende Wesentlichkeit muß sie auch concret in einer individuellen Concentration gewußt werden. Diese Gestalt und Bestimmtheit ist gemäß dem Standpunkt der Naturreligion noch die unmittelbare Gestalt des Geistigen und hat die Form eines diesen Selbstbewußten. Im Vergleich mit der vorhergehenden Stufe ist also fortgegangen von der phantastisch in zahllose Mengen zerfallenden Personification zu einer solchen, die bestimmt umschlossen und gegenwärtig ist. Ein Mensch wird verehrt und er ist als solcher der Gott, der individuelle Gestalt annimmt und sich darin zur Verehrung hingiebt. Die Substanz

in dieser individuellen Existenz ist die Macht, Herrschaft, das Schaffen und die Erhaltung der Welt, der Natur und aller Dinge, die absolute Macht.

b. Die geschichtliche Existenz dieser Religion.

Geschichtlich ist diese Religion vorhanden als die des Foe; sie ist die Religion der Mongolen, Thibetaner im Norden und im Westen China's, ferner der Birmanen und Ceylonesen, wo jedoch das, was sonst Foe heißt, Buddha genannt wird. Es ist überhaupt die Religion, die wir unter dem Namen der Lamaischen kennen. Sie ist die ausgebreitetste und hat die meisten Anhänger; ihre Verehrer sind zahlreicher als die des Mohamedanismus, welcher wieder mehr Anhänger zählt als die christliche Religion. Es ist damit, wie in der mohamedanischen Religion; ein einfach Ewiges macht die Grundanschauung und die Bestimmung des Innern aus und diese Einfachheit des Princips ist durch sich selbst fähig, verschiedene Nationalitäten sich zu unterwerfen.

Es ist geschichtlich, daß diese Religion etwas späteres ist als die Form, wo die absolute Macht das Herrschende ist. Die französischen Missionare haben ein Edict des Kaisers Hia-King übersetzt, der dadurch viele Klöster aufhebt, da die darin Lebenden die Erde nicht bauten und keine Abgaben zahlten; hier sagt der Kaiser im Anfange des Edicts: Unter unsern drei berühmten Dynastieen hörte man nicht von der Secte des Foe sprechen. Erst seit der Dynastie des Hang ist sie aufgekommen.

Die Vorstellung dieser Religion in ihren bestimmteren Zügen ist nun folgende.

1. Die absolute Grundlage ist die Stille des Insichseyns, in welchem alle Unterschiede aufhören, alle Bestimmungen der Natürlichkeit des Geistes, alle besonderen Mächte verschwunden sind. So ist das Absolute als das Insichseyn das Unbestimmte, das Vernichtetseyn alles Besonderen, so daß

alle besonderen Existenzen, Wirklichkeiten nur etwas Accidentelles, nur gleichgültige Form sind.

2. Da die Reflexion in sich als das Unbestimmte (auch wieder dem Standpunkte der Naturreligion gemäß) nur die unmittelbare ist, so ist sie in dieser Form als Princip ausgesprochen, das Nichts und das Nichtseyn ist das Letzte und Höchste. Nur das Nichts hat wahrhafte Selbständigkeit, alle andre Wirklichkeit, alles Besondere hat keine. Aus Nichts ist Alles hervorgegangen, in Nichts geht Alles zurück. Das Nichts ist das Eine, der Anfang und das Ende von Allem. So verschiedenartig die Menschen und Dinge sind, so ist nur das Eine Princip, das Nichts, woraus sie hervorgehen, und nur die Form macht die Qualität, die Verschiedenheit aus.

Auf den ersten Anblick muß es auffallen, daß der Mensch Gott denke als Nichts, dieß muß als die größte Sonderbarkeit erscheinen, aber näher betrachtet heißt diese Bestimmung: Gott ist schlechthin nichts Bestimmtes, das Unbestimmte; es ist keine Bestimmtheit irgend einer Art, die Gott zukommt, er ist das Unendliche, das ist so viel, als: Gott ist die Negation von allem Besonderen.

Wenn wir die Formen, die wir heut zu Tage hören, die gäng und gäbe sind, betrachten: Gott ist das Unendliche, das Wesen, das reine, einfache Wesen, das Wesen der Wesen und nur das Wesen, so ist das entweder ganz oder ziemlich gleichbedeutend mit dem, daß Gott das Nichts ist. Ebenso wenn man sagt, man könne Gott nicht erkennen, so ist Gott für uns das Leere, Unbestimmte.

Jene moderne Weise ist also nur ein milderer Ausdruck dafür: Gott ist das Nichts. Das ist aber eine bestimmte, nothwendige Stufe: Gott ist das Unbestimmte, die Unbestimmtheit, in welcher aufgehoben und verschwunden ist das unmittelbare Seyn und dessen scheinbare Selbständigkeit.

3. Gott, ob zwar als Nichts, als Wesen überhaupt gefaßt,

ist doch gewußt als dieser unmittelbare Mensch, als Foe, Buddha, Dalailama. Diese Vereinbarung kann uns am widerwärtigsten, empörendsten, unglaublichsten erscheinen, daß ein Mensch mit allen sinnlichen Bedürfnissen als Gott angesehen wird, als der, welcher die Welt ewig erschaffe, erhalte, hervorbringe.

Wenn in der christlichen Religion Gott in Gestalt des Menschen verehrt wird, so ist das unendlich unterschieden; denn das göttliche Wesen wird da angeschaut in dem Menschen, der gelitten hat, gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren ist. Das ist nicht der Mensch im sinnlichen, unmittelbaren Daseyn, sondern der, der die Gestalt des Geistes an sich trägt. Aber als der ungeheuerste Contrast erscheint es, wenn in der unmittelbaren Endlichkeit des Menschen das Absolute verehrt werden soll; diese ist eine noch sprödere Vereinzelung, als das Thier ist. Die menschliche Gestalt hat ferner in sich selbst die Forderung der Erhebung und darum scheint es widrig, wenn diese Forderung zum Beharren bei gemeiner Endlichkeit niedergeschlagen wird.

Diese Vorstellung ist aber verstehen zu lernen, und indem wir sie verstehen, rechtfertigen wir sie: wir zeigen, wie sie ihren Grund hat, ihr Vernünftiges, eine Stelle in der Vernunft, aber es gehört auch dazu, daß wir ihren Mangel einsehen. Wir müssen einsehen bei den Religionen, daß es nicht bloß Sinnloses ist, Unvernünftiges: das Wichtigere ist aber, das Wahre zu erkennen, wie es mit der Vernunft zusammenhängt, und das ist schwerer, als etwas für sinnlos zu erklären.

Das Insichseyn ist die wesentliche Stufe, daß von der unmittelbaren, empirischen Einzelnheit fortgegangen wird zur Bestimmung des Wesens, der Wesenhaftigkeit, zum Bewußtseyn von der Substanz, einer substantiellen Macht, die die Welt regiert, Alles entstehen, werden läßt nach vernünftigem Zusammenhang. Insofern sie substantiell, in sich seyend ist, ist

sie ein bewußtlos Wirkendes: eben damit ist sie ungetheilte Wirksamkeit, hat Bestimmung der Allgemeinheit in ihr, ist die allgemeine Macht. Es ist hier zu erinnern, um uns dieß deutlich zu machen, an Naturwirksamkeit, an Naturgeist, Naturseele: da meinen wir nicht, daß Naturgeist bewußter Geist ist, darunter denken wir uns nichts Bewußtes. Die Naturgesetze der Pflanzen, Thiere, ihrer Organisation und die Thätigkeit derselben sind ein Bewußtloses: diese Gesetze sind das Substantielle, ihre Natur, ihr Begriff; das sind sie an sich, die ihnen immanente Vernunft, aber bewußtlos.

Der Mensch ist Geist und sein Geist bestimmt sich als Seele, als diese Einheit des Lebendigen. Diese seine Lebendigkeit, die in der Explication seiner Organisation nur Eine ist, Alles durchdringend, erhaltend, diese Wirksamkeit ist im Menschen vorhanden, so lang er lebt, ohne daß er davon weiß oder dieß will, und doch ist seine lebendige Seele die Ursache, die ursprüngliche Sache, die Substanz, welche das wirkt. Der Mensch, eben diese lebendige Seele, weiß davon nichts, will diesen Blutumlauf nicht, schreibt's ihm nicht vor; doch thut er's, es ist sein Thun, der Mensch ist thuende, wirkende Macht von diesem, was in seiner Organisation vorgeht. Diese bewußtlos wirkende Vernünftigkeit oder bewußtlos vernünftige Wirksamkeit ist, daß der νῦς die Welt regiert, bei den Alten der νῦς des Anaxagoras. Dieser ist nicht bewußte Vernunft. Man hat diese vernünftige Wirksamkeit in der neuern Philosophie auch das Anschauen genannt, besonders Schelling, Gott als anschauende Intelligenz. Gott, die Intelligenz, die Vernunft als anschauend ist das ewige Erschaffen der Natur, dieß, was Erhalten der Natur heißt: denn Erschaffen und Erhalten ist nicht zu trennen. In dem Anschauen sind wir in die Gegenstände versenkt, sie erfüllen uns. Dieß ist die niedrigere Stufe des Bewußtseyns, dieß Versenktseyn in die Gegenstände; darüber reflectiren, zu Vorstellungen

kommen, aus sich Gesichtspunkte hervorbringen, diese Bestimmungen halten an diese Gegenstände, Urtheilen — das ist nicht mehr Anschauen als solches.

Das ist also dieser Standpunkt der Substantialität oder des Anschauens. Dieser Standpunkt ist, was unter dem Standpunkt des Pantheismus zu verstehen ist in seinem richtigen Sinne, dieß orientalische Wissen, Bewußtseyn, Denken von dieser absoluten Einheit, von der absoluten Substanz und der Wirksamkeit dieser Substanz in sich — einer Wirksamkeit, worin alles Besondere, Einzelne nur ein Vorübergehendes, Verschwindendes ist, nicht wahrhafte Selbständigkeit.

Dieß orientalische Vorstellen ist entgegengesetzt dem occidentalischen, wo der Mensch in sich niedergeht, wie die Sonne, in seine Subjectivität: da ist die Einzelnheit Hauptbestimmung, daß das Einzelne das Selbständige ist. Wie im orientalischen, daß das Allgemeine ist das wahrhaft Selbständige, so steht in diesem Bewußtseyn die Einzelnheit der Dinge, der Menschen uns oben an; ja die occidentalische Vorstellung kann so weit gehen zu behaupten: die endlichen Dinge sind selbständig, d. h. absolut.

Der Ausdruck Pantheismus hat das Zweideutige, welches die Allgemeinheit überhaupt hat. *Ἓν καὶ Πᾶν* heißt das Eine All, das All, welches schlechthin Eines bleibt, aber *Πᾶν* heißt auch Alles, und so ist es, daß es in die gedankenlose, schlechte, unphilosophische Vorstellung übergeht.

So versteht man unter Pantheismus, die Allesgötterei, — nicht Allgötterei: denn in der Allgötterei, wenn Gott das All wäre, ist nur Ein Gott; im All sind absorbirt die einzelnen Dinge und sind sie nur Schatten, Schemen: sie kommen und gehen, ihr Seyn ist eben dieß, daß es verschwindet.

In jenem ersten Sinn aber muthet man der Philosophie zu, daß sie Pantheismus sey. So sprechen besonders die Theologen.

Das ist eben die Zweideutigkeit der Allgemeinheit: nimmt man es im Sinne der Reflexionsallgemeinheit, so ist es die Allheit; diese stellt mau sich zunächst vor, daß die Einzelnheit selbständig bleibt. Aber die Allgemeinheit des Denkens, die substantielle Allgemeinheit ist Einheit mit sich, worin alles Einzelne, Besondere nur ein Ideelles ist, kein wahrhaftes Seyn hat.

Diese Substantialität ist die Grundbestimmung, aber auch nur die Grundbestimmung — der Grund ist noch nicht das Wahrhafte — auch unseres Wissens von Gott. Gott ist die absolute Macht, das müssen wir sagen, allein die Macht; Alles, was sich herausnimmt, zu sagen von sich, es sey, habe Wirklichkeit, ist aufgehoben, ist nur ein Moment des absoluten Gottes, der absoluten Macht, nur Gott ist, nur Gott ist die Eine wahrhafte Wirklichkeit.

Das liegt auch in unsrer Religion der Vorstellung Gottes zu Grunde. Die Allgegenwart Gottes, wenn sie kein leeres Wort ist, so ist die Substantialität damit ausgedrückt, sie liegt dabei zu Grunde. Diese tiefen Ausdrücke der Religion werden aber vom Stumpfsinne nur im Gedächtniß fortgeschwatzt, damit ist es gar nicht Ernst. So wie man dem Endlichen wahrhaftes Seyn zuschreibt, so wie die Dinge selbständig sind, Gott von ihnen ausgeschlossen, so ist Gott gar nicht allgegenwärtig, denn wenn Gott allgegenwärtig ist, so wird man zugleich sagen, er sey wirklich, nicht die Dinge.

Er ist also nicht neben den Dingen, in den Poren, wie der Gott Epikurs, sondern in den Dingen wirklich: und dann sind die Dinge nicht wirklich, und seine Gegenwart in ihnen ist die Idealität der Dinge; aber die Dinge sind unüberwindlich erhalten, eine unüberwindliche Wirklichkeit in diesem schwachen Denken. Die Allgegenwart muß für den Geist, das Gemüth, den Gedanken eine Wahrheit, er muß Interesse daran haben. Gott ist das Bestehen aller Dinge.

Pantheismus ist ein schlechter Ausdruck, weil dieß Mißverständniß darin möglich ist, daß πᾶν genommen wird als Allheit, nicht als Allgemeinheit. Philosophie der Substantialität, nicht des Pantheismus ist die spinozische gewesen.

Gott ist in allen höheren Religionen, besonders aber in der christlichen, die absolute Eine Substanz, zugleich ist er aber auch Subject, und das ist das Weitere. Wie der Mensch Persönlichkeit hat, tritt in Gott die Bestimmung der Subjectivität, Persönlichkeit, Geist ein, absoluter Geist. Das ist eine höhere Bestimmung, aber der Geist bleibt dennoch Substanz, dessen ungeachtet die Eine Substanz.

Diese abstracte Substanz, die das Letzte der spinozischen Philosophie ist, diese gedachte Substanz, die nur für das Denken ist, kann nicht Inhalt einer Volksreligion seyn, kann nicht seyn der Glaube eines concreten Geistes. Der Geist ist concret; es ist nur das abstracte Denken, das in solch einseitiger Bestimmtheit, der Substanz, bleibt.

Der concrete Geist supplirt den Mangel, und dieser Mangel ist, daß die Subjectivität fehlt, d. i. die Geistigkeit; aber hier auf der Stufe der Naturreligion ist diese Geistigkeit noch nicht als solche, noch nicht gedachte, allgemeine Geistigkeit, sondern sinnliche, unmittelbare: da ist es ein Mensch, als sinnliche, äußerliche, unmittelbare Geistigkeit: also in der Geistigkeit eines diesen Menschen, eines empirischen, einzelnen Bewußtseyns. Wenn nun dieser Mensch uns im Contrast bleibt von dieser Substanz, allgemeinen Substanz in sich, so muß man sich erinnern, daß der Mensch als lebendige Substantialität ist überhaupt diese substantielle Wirklichkeit in sich, die durch seine Körperlichkeit bestimmt ist; es muß gedacht werden können, daß diese Lebendigkeit auf substantielle Weise wirksames Leben in ihm ist. Dieser Standpunkt enthält die allgemeine Substantialität in wirklicher Gestalt.

Da ist die Vorstellung, daß ein Mensch in seiner Meditation, Selbstbeschäftigung mit sich, seinem Vertiefen in sich, nicht bloß in seiner Lebendigkeit die allgemeine Substanz sey, sondern in seinem Vertiefen in sich, im Centrum des νȣ̃ς, der νȣ̃ς als Centrum gesetzt, so aber, daß in ihm der νȣ̃ς nicht in seiner Bestimmung, Entwickelung sich bewußt wird.

Diese Substantialität des νȣ̃ς, diese Vertiefung vorgestellt in einem Individuum ist nicht die Meditation eines Königs, der in seinem Bewußtseyn die Administration seines Reiches vor sich hat, sondern daß dieses Vertiefen in sich als abstractes Denken an sich die wirksame Substantialität ist, die Erschaffung und Erhaltung der Welt.

Die subjective Gestalt ist hier noch nicht ausschließend: erst in der Durchdringung der Geistigkeit, der Subjectivität und Substanz ist Gott wesentlich Einer. So ist die Substanz wohl Eine, aber die Subjectivität, diese Gestaltungen sind mehrere, und es liegt unmittelbar in ihnen, daß sie mehrere sind: denn diese Gestaltung ist selbst im Verhältniß zur Substantialität, zwar als ein Wesentliches, doch auch zugleich als ein Accidentelles vorgestellt.

Denn Gegensatz, Widerspruch kommt erst im Bewußtseyn, Willen, in der besonderen Einsicht — darum können nicht mehrere weltliche Regenten in einem Lande seyn — aber diese geistige Wirksamkeit, obgleich sie zu ihrem Daseyn, Gestalt, geistige Form hat, ist doch nur Wirksamkeit der Substanz, nicht als bewußte Wirksamkeit, als bewußter Wille.

So giebt es denn mehrere, nämlich drei Hauptlama's: der erste, Dalailama, befindet sich in Lassa, nördlich vom Himalaja. Ferner ist ein anderer Lama in Klein-Thibet in Tischu-Lombu, in der Gegend von Napul. In der Mongolei endlich ist noch ein dritter Lama.

Der Geist kann zwar nur Eine Gestalt haben und dieß ist der Mensch, die sinnliche Erscheinung des Geistes; aber so-

bald das Innere nicht als Geist bestimmt ist, so ist die Gestalt zufällig, gleichgültig. Das ewige Leben des Christen ist der Geist Gottes selbst und der Geist Gottes eben dieses, Selbstbewußtseyn seiner als des göttlichen Geistes zu seyn. Auf dieser Stufe hingegen ist das Insichseyn noch bestimmungslos, noch nicht Geist. Es ist unmittelbares Insichseyn, das Ewige als dieses Insichseyn hat noch keinen Inhalt, so daß also nicht die Rede davon seyn kann, daß die Gestalt der innern Bestimmtheit entspreche. Die Gleichgültigkeit der Gestalt erstreckt sich also hier auch auf das objectiv Ewige. Auch der Tod ist keine Unterbrechung in Rücksicht des substantiellen Wesens, sobald ein Lama stirbt, ist auch sogleich ein anderer da, so daß das Wesen in beiden dasselbe ist, und er kann alsbald aufgesucht werden, da er an gewissen Zeichen kenntlich ist. So haben wir eine Beschreibung vom englischen Gesandten Turner von dem Lama in Klein-Thibet; es war derselbe ein Kind von zwei bis drei Jahren, dessen Vorgänger auf einer Reise nach Peking, wohin er vom chinesischen Kaiser berufen worden, gestorben war. Die Stelle dieses Kindes vertrat in Regierungsangelegenheiten ein Regent, der Minister des vorigen Dalailama's, welcher der Träger seines Bechers genannt ist.

Es ist ein Unterschied zwischen Buddhismus und Lamaismus. Sie haben dieß Gemeinsame, welches angegeben worden, und die den Foe und Buddha verehren, verehren auch den Dalailama. Es ist jedoch Jener mehr unter der Form eines Verstorbenen, der aber auch unter seinen Nachfolgern gegenwärtig ist. So wird auch von Foe erzählt, er habe sich 8000 Mal incarnirt, sey vorhanden gewesen in wirklicher Existenz eines Menschen.

Das sind die Grundbestimmungen, die aus dem, was hier die göttliche Natur ist, folgen und allein daraus folgen, da diese selbst noch ganz bei der unentwickelten Abstraction des ruhigen, bestimmungslosen Insichseyns stehen bleibt. Deswegen

ist alle weitere Gestaltung und Vorstellung theils empirisch-geschichtlicher, theils eingebildeter Zufälligkeit preisgegeben; das Detail davon gehört einer Beschreibung der zahllosen, verworrenen Einbildungen über Begebenheiten, Schicksale jener Gottheiten, ihrer Freunde und Schüler an und giebt eine Materie, die ihrem Gehalt nach nicht viel Interesse noch Werth und überhaupt aus dem angegebenen Grunde nicht das Interesse des Begriffes hat.

Auch in Betreff des Cultus haben wir es hier nicht mit den äußeren Ceremonieen und Gewohnheiten zu thun, sondern nur das Wesentliche ist hier zu beschreiben, wie nämlich das Insichseyn, das Princip dieser Stufe im wirklichen Selbstbewußtseyn erscheint.

c. Der Cultus.

Auf den Charakter der Völker, die ihr angehören, hat diese Religion der Substantialität besonders insofern gewirkt, als sie die Erhebung über das unmittelbare, einzelne Bewußtseyn zur durchgehenden Forderung machte.

1. Da das Eine als das Substantielle gefaßt wird, so liegt darin unmittelbar die Erhebung über die Begierde, den einzelnen Willen, die Wildheit — das Versenken in diese Innerlichkeit, Einheit. Das Bild des Buddha ist in dieser denkenden Stellung, Füße und Arme übereinandergelegt, so, daß ein Zehe in den Mund geht — dieß Zurückgehen in sich, dieß an sich selbst Saugen. Der Charakter der Völker dieser Religion ist der der Stille, Sanftmuth, des Gehorsams, der über der Wildheit, der Begierde steht.

Vor allem aber ist der Dalailama die Erscheinung des vollendeten und befriedigten Insichseyns. Sein Hauptcharakter ist Ruhe und Sanftmuth, womit er Einsicht und ein durchaus edles Wesen verbindet. Die Völker verehren ihn, indem sie ihn in dem schönen Licht betrachten, daß er in der reinen Betrachtung lebe und das absolut Ewige in ihm gegen-

wärtig sey. Wenn der Lama auf äußerliche Dinge seine Aufmerksamkeit richten muß, so ist er allein mit dem wohlthätigen Amt beschäftigt, Trost und Hilfe zu spenden, sein erstes Attribut ist Vergessen und Erbarmen. Jenes Kind, das in Klein-Thibet Lama war, als die oben erwähnten englischen Gesandten dort ankamen, wurde zwar noch gesäugt, war aber ein lebhaftes, geistreiches Kind, betrug sich mit aller möglichen Würde und Anständigkeit und schien bereits ein Bewußtseyn seiner höhern Würde zu haben. Und von dem Regenten konnten die Gesandten nicht genug rühmen, welchen Adel, welche leidenschaftslose Ruhe er gehabt habe. Auch der vorige Lama war ein einsichtsvoller, würdiger, edler Mann gewesen. Daß aber ein Individuum, in dem sich die Substanz concentrirt hat, sich diese würdige, edle äußere Darstellung giebt, hängt innerlich zusammen.

Insofern die Stille des Insichseyns das Vernichtetseyn alles Besondern, das Nichts ist, so ist für den Menschen ebenso dieser Zustand der Vernichtung der höchste und seine Bestimmung ist, sich zu vertiefen in dieses Nichts, die ewige Ruhe, das Nichts überhaupt in das Substantielle, wo alle Bestimmungen aufhören, kein Wille, keine Intelligenz ist. Durch fortwährendes Vertiefen und Sinnen in sich soll der Mensch diesem Princip gleich werden, er soll ohne Leidenschaft seyn, ohne Neigung, ohne Handlung und zu diesem Zustand kommen, Nichts zu wollen und Nichts zu thun.

Da ist von Tugend, Laster, Versöhnung, Unsterblichkeit keine Rede: die Heiligkeit des Menschen ist, daß er in dieser Vernichtung, in diesem Schweigen sich vereint mit Gott, dem Nichts, dem Absoluten. Im Aufhören aller Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele besteht das Höchste. Wenn diese Stufe erlangt ist, so ist keine Abstufung, kein Wechsel mehr und hat der Mensch keine Wanderungen nach dem Tode zu befürchten, da ist er identisch mit Gott. Hier ist also das

theoretische Moment ausgesprochen, daß der Mensch ein Substantielles, für sich ist. Das Praktische ist, daß er will: wenn er will, so ist das, was ist, Gegenstand für ihn, den er verändert, dem er seine Form aufdrückt. Der praktische Werth der religiösen Empfindung bestimmt sich nach dem Inhalt dessen, was als das Wahre gilt. In dieser Religion ist aber erst noch dieses Theoretische vorhanden, daß diese Einheit, Reinheit, das Nichts absolut selbständig gegen das Bewußtseyn ist, daß seine Bestimmung ist, nicht gegen das Gegenständliche zu handeln, es nicht zu bilden, sondern es gewähren zu lassen, so daß diese Stille in ihm hervorgebracht werde. Dieses ist das Absolute: der Mensch hat aus sich Nichts zu machen. Des Menschen Werth besteht darin, daß sein Selbstbewußtseyn ein affirmatives Verhältniß zu jener theoretischen Substantialität hat, — das Gegentheil desjenigen Verhältnisses, welches, da der Gegenstand keine Bestimmung für dasselbe hat, nur negativer Natur ist, eben deswegen nur affirmativ ist, als Beziehung des Subjects zu seiner eignen Innerlichkeit, welche die Macht ist, alle Objectivität in ein Negatives zu verwandeln, — d. h. affirmativ nur in seiner Eitelkeit. — Jener stille, sanfte Sinn hat im Cultus zunächst momentan das Bewußtseyn solcher ewigen Ruhe als des wesentlichen, göttlichen Seyns, und für das übrige Leben giebt diese Bestimmtheit den Ton und Charakter; aber es steht dem Selbstbewußtseyn auch frei, sein ganzes Leben zu einem fortdauernden Zustande jener Stille und existenzlosen Betrachtung zu machen, und diese wirkliche Zurückgezogenheit aus der Aeußerlichkeit der Bedürfnisse und Wirksamkeit des Lebens in das stille Innere und so die Einigung mit dieser theoretischen Substantialität muß für die höchste Vollendung gelten. So entstehen unter diesen Völkern große religiöse Associationen, die in Gemeinsamkeit in Ruhe des Geistes und in stiller Beschauung des Ewigen leben, ohne an weltlichen Interessen und Geschäften Theil zu nehmen.

Wenn der Mensch in seinem Sinn sich auf diese negative Weise verhält, sich nur wehrt nicht gegen das Aeußerliche, sondern gegen sich selbst und sich mit dem Nichts vereint, sich alles Bewußtseyns, aller Leidenschaft entschlägt, dann ist er in den Zustand erhoben, der bei den Buddhisten Nirvana heißt. Da ist der Mensch nicht schwer, nicht mehr dem Gewicht, der Krankheit, dem Alter unterworfen, dem Tod; er ist anzusehen als Gott selbst, ist Buddha geworden.

2. Wenn der Mensch dadurch, daß er sich in diese Abstraction, vollkommene Einsamkeit, diese Entsagung, das Nichts versetzt, dieß erlangt, daß er ununterscheidbar von Gott, ewig, identisch mit Gott ist, so tritt hier die Vorstellung von der Unsterblichkeit und Seelenwanderung in die Lehre des Foe, Buddha wesentlich ein. Dieser Standpunkt ist eigentlich höher als der, auf welchem die Anhänger des Tao sich zu Schin, unsterblich machen sollen.

Indem dieß als höchste Bestimmung des Menschen angegeben wird, durch Meditation, Zurückgehen in sich, sich unsterblich zu machen, so ist damit nicht ausgesprochen, daß die Seele an sich, als solche verharrend, wesenhaft, daß der Geist unsterblich ist, sondern nur, daß der Mensch sich erst durch diese Abstraction, Erhebung unsterblich mache, machen solle. Der Gedanke der Unsterblichkeit liegt darin, daß der Mensch denkend ist, in seiner Freiheit bei sich selbst, so ist er schlechthin unabhängig, ein Anderes kann nicht in seine Freiheit einbrechen, er bezieht sich nur auf sich selbst, ein Anderes kann sich nicht in ihm geltend machen.

Diese Gleichheit mit mir selbst, Ich, dieses bei sich selbst Seyende, wahrhaft Unendliche, dieses, heißt es dann auf diesem Standpunkte, ist unsterblich, ist keiner Veränderung unterworfen, es ist selbst das Unveränderliche, das nur in sich Seyende, nur in sich sich Bewegende. Ich ist nicht todte Ruhe, sondern Bewegung, aber Bewegung, die nicht Ver-

änderung heißt, sondern die ewige Ruhe, ewige Klarheit in sich selbst ist.

Indem Gott als das Wesenhafte gewußt, in seiner Wesenhaftigkeit gedacht wird, das Insichseyn, Beisichseyn wahrhafte Bestimmung ist, so ist in Beziehung auf das Subject dieß Insichseyn, diese Wesenhaftigkeit gewußt als Natur des Subjects, das geistig ist in sich. Diese Wesenhaftigkeit kommt auch dem Subject der Seele zu, es wird gewußt, daß sie unsterblich ist, dieß, rein zu existiren, aber im eigentlichen Sinne noch nicht zu existiren als diese Reinheit, d. h. noch nicht als Geistigkeit, sondern mit dieser Wesenhaftigkeit ist noch verbunden, daß die Weise der Existenz noch sinnliche Unmittelbarkeit ist, die aber nur accidentell ist.

Unsterblichkeit ist also, daß die bei sich seyende Seele als wesenhaft zugleich existirend ist. Wesen ohne Existenz ist eine bloße Abstraction, die Wesenhaftigkeit, der Begriff muß existirend gedacht werden: es gehört also die Realisation auch zur Wesenhaftigkeit, aber die Form der Realisation ist noch die sinnliche Existenz, die sinnliche Unmittelbarkeit. Die Seelenwanderung ist nun, daß die Seele noch beharrt nach dem Tode, aber in einer andern, sinnlichen Weise. Weil die Seele noch abstract gefaßt wird als Insichseyn, so ist diese Gestaltung gleichgültig; der Geist wird nicht als Concretes gewußt, ist nur abstracte Wesenheit und so ist das Daseyn, die Erscheinung nur die unmittelbare, sinnliche Gestalt, welche zufällig, menschliche oder thierische Gestalt ist. Mensch, Thier, die ganze Welt der Lebendigkeit wird zum bunten Kleide der farblosen Individualität. Das Insichseyn, das Ewige hat noch keinen Inhalt, also auch keinen Maaßstab für die Gestalt.

Daß der Mensch in solche Gestalten übergeht, wird nun mit der Moralität, mit dem Verdienst zusammengebracht. Nämlich bei dem Verhältniß des Menschen zu dem Princip, dem Nichts, gilt, daß er, um glücklich zu seyn, durch fort-

währende Speculation, Meditation, Sinnen über sich, sich bemühen muß, diesem Princip gleich zu werden und die Heiligkeit des Menschen ist, in diesem Schweigen sich zu vereinigen mit dem Gott. Die lauten Stimmen weltlichen Lebens müssen verstummen; das Schweigen des Grabes ist das Element der Ewigkeit und Heiligkeit. In dem Aufhören aller Bewegung, Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele, in dieser Vernichtung seiner selbst, darin besteht das Glück, und wenn der Mensch zu dieser Stufe der Vollkommenheit gekommen ist, so ist keine Abwechselung mehr, seine Seele hat keine Wanderung mehr zu befürchten, denn er ist identisch mit dem Gott Foe. Die Seele ist in die Region des Nichts erhoben und so aus dem Gebundenseyn an die äußerliche, sinnliche Gestaltung erlöst.

Insofern der Mensch aber in seinem Leben nicht durch Entsagung, Versenkung in sich zu diesem Glück gekommen ist, so ist dieß Glück wohl in ihm, indem sein Geist ist dieß Ansichseyn, aber er bedarf noch der Dauer, dazu des Leiblichen, und so entsteht die Vorstellung der Seelenwanderung.

3. Hier ist es nun, daß mit dieser Vorstellung sich wieder die Seite der Macht und der Zauberei verbindet und die Religion des Insichseyns in den wildesten Aberglauben ausläuft. Das theoretische Verhältniß, weil es in sich eigentlich leer ist, schlägt in das praktische der Zauberei um. Es tritt die Vermittlung der Priester ein, die zugleich das Höhere sind und die Macht über die Gestaltungen, die der Mensch annimmt. Die Anhänger der Religion des Foe sind in dieser Rücksicht höchst abergläubig. Sie glauben, daß der Mensch in alle mögliche Gestalten übergehe, und die Priester sind die im Uebersinnlichen lebenden Beherrscher der Gestalt, welche die Seele annehmen soll, und vermögen sie daher auch von unglücksvollen Gestalten frei zu halten. Ein Missionar erzählt eine Geschichte von einem sterbenden Chinesen, der ihn habe rufen lassen und geklagt, ein Bonze, (dieß sind die Priester, die Wissenden, ihnen

ist bekannt, was in der andern Welt vorgeht), habe ihm gesagt, so wie er sich jetzt im Dienste des Kaisers befinde, so würde er auch nach seinem Tode darin bleiben, seine Seele würde in ein kaiserliches Postpferd übergehen, er solle dann seinen Dienst treulich thun, nicht schlagen, nicht beißen, nicht stolpern und sich mit wenig Futter begnügen.

Das Dogma der Seelenwanderung ist auch der Punkt, wo der einfache Cultus des Insichseyns in die mannigfachste Idololatrie umschlägt. In diesem Dogma liegt der Grund und Ursprung der unendlichen Menge von Idolen, Bildern, die überall verehrt werden, wo Foe herrscht. Vierfüßige Thiere, Vögel, kriechende Thiere, mit Einem Worte die niedrigsten Thiergestaltungen haben Tempel und werden verehrt, weil der Gott in seinen Wiedergeburten jedes bewohnt und jeder thierische Körper von der Seele des Menschen bewohnt seyn kann.

III.

Die Naturreligion im Uebergang zur Religion der Freiheit.

Dieser Uebergang ist seiner Nothwendigkeit nach darin begründet, daß die Wahrheit, die in den vorhergehenden Stufen an sich, als Grundlage, da ist, wirklich hervorgezogen und gesetzt wird. In der Religion der Phantasie und des Insichseyns ist dieses Subject, dieses subjective Selbstbewußtseyn identisch, aber in unmittelbarer Weise, mit jener substantiellen Einheit, die Brahm heißt oder das bestimmungslose Nichts ist; dieß Eine wird jetzt gefaßt als in ihm selbst bestimmte Einheit, als subjective Einheit an ihm selbst und damit diese Einheit als Totalität an ihr selbst. Wenn die Einheit an ihr selbst subjectiv bestimmt ist, so enthält sie das Princip der Geistigkeit an ihr selbst und dieß Princip ist es, das sich in den Religionen, die auf diesem Uebergang stehen, entwickelt.

Ferner, in der indischen Religion standen das Eine, die Einheit des Brahm, und die Bestimmtheit, die vielen Mächte

des Besondern, dieses Hervortreten der Unterschiede in dem Verhältniß, daß die Unterschiede das eine Mal als selbständig galten, das andere Mal in der Einheit verschwunden und untergegangen sind. Das Herrschende und Allgemeine war der Wechsel des Entstehens und Vergehens, der Wechsel des Aufgehobenseyns der besonderen Mächte in der Einheit und des Herausgehens aus ihr. In der Religion des Insichseyns war nun zwar dieser Wechsel beruhigt, insofern die besonderen Unterschiede in die Einheit des Nichts zurückfielen, aber diese Einheit war leer und abstract und die Wahrheit ist vielmehr die in sich concrete Einheit und Totalität, so daß selbst jene abstracte Einheit mit der Unterschiedenheit in die wahrhafte Einheit tritt, in welcher die Unterschiede aufgehoben, ideell, negativ gesetzt sind als Unselbständige, aber ebenso aufbewahrt.

Das Entfalten der Momente der Idee, das Sich-Unterscheiden des Denkens der absoluten Substanz war also bisher mangelhaft, insofern die Gestalten einer Seits sich in harte Festigkeit verloren, andrer Seits es nur die Flucht war, die zur Einheit kam, oder die Einheit nur das Verschwinden der Unterschiede war. Jetzt aber tritt die Reflexion der Mannigfaltigkeit in sich ein, daß das Denken selbst Bestimmung in sich erhält, so daß es Sich-Bestimmen ist und das Bestimmen nur Werth und Gehalt hat, insofern es in diese Einheit reflectirt ist. Hiemit ist der Begriff der Freiheit, Objectivität gesetzt und der göttliche Begriff wird so Einheit des Endlichen und Unendlichen. Das nur in sich seyende Denken, die reine Substanz ist das Unendliche, und das Endliche sind der Gedankenbestimmung nach die vielen Götter und die Einheit ist die negative Einheit, die Abstraction, die die Vielen versenkt in dieß Eine; aber dieses hat dadurch nichts gewonnen, ist unbestimmt, wie vorher und affirmativ ist das Endliche nur außer dem Unendlichen, nicht in diesem und es ist daher, so wie es affirmativ ist, vernunftlose Endlichkeit. Hier ist

aber nun das Endliche, das Bestimmte überhaupt, in die **Unendlichkeit aufgenommen**, die Form ist der Substanz angemessen, die unendliche Form ist identisch mit der Substanz, die sich in sich bestimmt, nicht bloß abstracte Macht ist.

Die andere ebenso wesentliche Bestimmung ist, daß hiermit erst die Trennung des empirischen Selbstbewußtseyns vom Absoluten, vom Inhalt des Höchsten geschieht, daß hier erst Gott eigentliche Objectivität gewinnt. In den vorigen Stufen ist es das in sich vertiefte empirische Selbstbewußtseyn, das **Brahm** ist, diese Abstraction in sich; oder das Höchste ist als Mensch vorhanden. So ist die substantielle Einheit noch untrennbar vom Subject und insofern sie noch das Unvollständige, noch nicht an ihr selbst subjective Einheit ist, hat sie das Subject noch außer ihr. Die Objectivität des Absoluten, das Bewußtseyn seiner Selbständigkeit für sich ist nicht vorhanden.

Erst hier ist dieser **Bruch zwischen Subjectivität und Objectivität**, und die Objectivität verdient hier eigentlich erst den Namen Gott, und diese Objectivität Gottes haben wir hier, weil dieser Inhalt sich an ihm selbst bestimmt hat, concrete Totalität an sich zu seyn. Dieß ist, daß Gott ein Geist, daß Gott in allen Religionen der Geist ist.

Wenn man heut zu Tage vornemlich von der Religion spricht, daß das subjective Bewußtseyn dazu gehöre, so ist das eine richtige Vorstellung. Da ist der Instinct, daß die Subjectivität dazu gehöre. Aber man hat die Vorstellung: das Geistige könne seyn als empirisches Subject, welches dann als empirisches Bewußtseyn zu seinem Gott ein Naturding haben, so, daß die Geistigkeit **nur** ins Bewußtseyn fallen, Gott auch als Naturwesen Gegenstand dieses Bewußtseyns seyn könne.

So ist auf der einen Seite Gott als Naturwesen; aber wesentlich ist Gott der Geist und dieß ist die absolute Bestimmung der Religion überhaupt, und darum Grundbestimmung, substantielle Grundlage in jeder Form der Religion. Das

Naturding wird vorgestellt auf menschliche Weise, auch als Persönlichkeit, als Geist, Bewußtseyn; aber die Götter der Indier sind noch oberflächliche Personificationen: die Personification macht noch gar nicht aus, daß der Gegenstand, Gott, als Geist gewußt wird. Es sind diese besonderen Gegenstände, die Sonne, der Baum, die personificirt werden, auch die Incarnationen der Gottheiten fallen hieher, aber die besonderen Gegenstände haben keine Selbständigkeit, weil sie besondere und Naturgegenstände sind, die Selbständigkeit ist nur eine angedichtete.

Das Höchste ist aber der Geist, und diese geistige Bestimmung und Selbständigkeit kommt zunächst vom empirischen, subjectiven Geist her, entweder insofern sie angebildet ist, oder Brahm seine Existenz hat in und durch Vertiefung des Subjects in sich. Nun aber ist dieß nicht mehr der Fall, daß der Mensch Gott oder Gott Mensch ist, daß Gott nur in empirisch-menschlicher Weise ist, sondern der Gott ist wahrhaft objectiv an sich selbst, ist an ihm selbst die Totalität, concret bestimmt in sich, d. h. an ihm selbst subjectiv gewußt und so erst ist er wesentlich Object und dem Menschen überhaupt gegenüber.

Die Rückkehr dazu, daß auch Gott als Mensch, als Gottmensch erscheint, werden wir später finden. Diese Objectivität Gottes aber beginnt von hier an.

Wenn nun das Allgemeine als Sich-in-sich-selbst-bestimmen gefaßt wird, so tritt es in Gegensatz gegen Anderes und ist ein Kampf mit dem Andern seiner. In der Religion der Macht ist kein Gegensatz, kein Kampf, denn das Accidentelle hat keinen Werth für die Substanz.

Die Macht jetzt an ihr selbst sich bestimmend hat zwar diese Bestimmungen nicht als ein Endliches, sondern das Bestimmte ist in seiner an und für sich seyenden Wahrheit. Hierdurch ist Gott bestimmt als das Gute; es ist hier gut nicht

gesetzt als Prädicat, sondern er ist das Gute. In dem Bestimmungslosen ist kein Gutes, noch Böses. Hingegen das Gute ist hier das Allgemeine, aber mit einem Zweck, einer Bestimmtheit, die angemessen ist der Allgemeinheit, in der sie ist.

Zunächst aber ist auf dieser Stufe des Uebergangs das Sichselbstbestimmen ausschließend. So tritt das Gute in Beziehung auf Anderes, das Böse und diese Beziehung ist der Kampf: Dualismus. Die Versöhnung (hier nur ein Werden oder Sollen) ist noch nicht gedacht in und an diesem Guten selbst.

Hiemit ist als nothwendige Consequenz gesetzt, daß der Kampf als Bestimmung der Substanz selbst gewußt wird Das Negative ist im Geist selbst gesetzt, und dieß verglichen mit seiner Affirmation, so daß diese Vergleichung in der Empfindung da ist, macht den Schmerz aus, den Tod. Der Kampf, der sich auflöst, ist hier endlich das Ringen des Geistes, zu sich selbst, zur Freiheit zu kommen.

Aus diesen Grundbestimmungen ergiebt sich folgende Eintheilung dieser Uebergangsstufe.

1. Die erste Bestimmung ist die der persischen Religion; hier ist das Fürsichseyn des Guten noch ein oberflächliches, daher hat es natürliche Gestalt, aber eine gestaltlose Natürlichkeit — das Licht.

2. Die Form, wo der Kampf, Schmerz, Tod selbst in das Wesen gesetzt wird — die syrische Religion.

3. Das Sichherausringen aus dem Kampf, das Fortgehen zur eigentlichen Bestimmung freier Geistigkeit, das Ueberwinden des Bösen, vollendeter Uebergang zur Religion freier Geistigkeit — die ägyptische Religion.

Ueberhaupt aber ist das Gemeinsame dieser drei Religionsformen die Resumtion der wilden, ausgelassenen Totalität in concrete Einheit. Dieser Taumel, wo die Bestimmungen

der Einheit in die Aeußerlichkeit und Zufälligkeit stürzen, wo aus der Einheit, wie aus Brahm, diese wilde, begrifflose Welt von Göttern hervorgeht und die Entwickelung, weil sie der Einheit nicht angemessen ist, auseinanderfällt: diese Haltungslosigkeit hat jetzt aufgehört.

Diese Resumtion in die substantielle Einheit, die an ihr selbst subjectiv ist, hat aber zwei Formen. Die erste Resumtion ist die im Parsismus, die in reiner, einfacher Weise geschieht. Die andere ist die gährende in der syrischen und ägyptischen Religion, wo die Gährung der Totalität zur Einheit sich vermittelt und die Einheit im Kampf ihrer Elemente wird.

1. Die Religion des Guten oder des Lichts.

a. Begriff derselben.

1. Die Resumtion ist noch die reine, einfache, darum aber auch abstracte. Gott wird gewußt als das An- und Fürsichseyende, das in sich bestimmt ist.

Da ist die Bestimmtheit nicht eine empirische, mannigfache, sondern selbst das Reine, Allgemeine, sich selbst Gleiche, ein Bestimmen der Substanz, wodurch sie aufhört, Substanz zu seyn, und anfängt, Subject zu seyn. Diese Einheit als sich bestimmend hat einen Inhalt, und daß dieser Inhalt das von ihr Bestimmte ist, und dieser ihr gemäß, der allgemeine Inhalt ist, ist das, was Gutes heißt oder das Wahre: denn das sind nur Formen, die den weiteren Unterschieden angehören von Wissen und Wollen, die in der höchsten Subjectivität nur Eine Wahrheit, Besonderungen dieser Einen Wahrheit sind.

Daß dieses Allgemeine ist durch Selbstbestimmen des Geistes, von dem Geist bestimmt ist und für den Geist, ist die Seite, nach der es Wahrheit ist. Insofern es durch ihn gesetzt, ein Selbstbestimmen seiner Einheit gemäß ist, sein Selbstbestimmen ist, wodurch er in seiner Allgemeinheit sich getreu bleibt, nicht andere Bestimmungen hervorkommen, als jene Einheit selbst; danach ist es das Gute. Es ist also der wahrhafte Inhalt,

der Objectivität hat, das Gute, das dasselbe ist als das Wahre. Dieses Gute ist zugleich Selbstbestimmen des Einen, der absoluten Substanz, bleibt damit unmittelbar die absolute Macht — das Gute als absolute Macht. Das ist die Bestimmung des Inhalts.

2. Eben in diesem Bestimmen des Absoluten, weil es Sichbestimmen und das Gute ist, worin auch das concrete Leben seine affirmative Wurzel anschauen und sich darin seiner selbst auf wahrhafte Weise bewußt werden kann, liegt der Zusammenhang mit dem Concreten, mit der Welt, mit dem concret empirischen Leben überhaupt: aus dieser Macht gehen hervor alle Dinge. Dieses Bestimmen des Absoluten hatten wir in den vorhergehenden Formen so, daß diese Weise der Selbstbestimmung als Weise der Bestimmung abstracte Bestimmung erhält, nicht Selbstbestimmen, in sich Zurückgegangenes, identisch Bleibendes, im Allgemeinen Wahres und Gutes, sondern Bestimmen überhaupt ist. Die Macht als solche ist weder gut noch weise, sie hat keinen Zweck, sondern ist nur bestimmt als Seyn und Nichtseyn; es ist darin die Wildheit, das Außersichkommen des Thuns überhaupt: darum ist die Macht an ihr selbst das Bestimmungslose.

Dieses Moment der Macht ist auch vorhanden, aber als untergeordnet. Es ist also concretes Leben, die Welt in mannigfachem Daseyn; aber das, worauf es ankommt, ist, daß im Guten, als dem Selbstbestimmen diese absolute Bestimmung liegt, der Zusammenhang des Guten mit der concreten Welt.

Die Subjectivität, Besonderheit überhaupt ist in dieser Substanz, im Einen selbst, welches absolutes Subject ist. Dieses Element, das dem besondern Leben zukommt, diese Bestimmtheit ist zugleich im Absoluten selbst gesetzt, damit ein affirmativer Zusammenhang des Absoluten, des Guten und Wahren, des Unendlichen mit dem, was das Endliche heißt.

Der affirmative Zusammenhang in den früheren Formen

der Religion ist theils nur in dieser reinen Vertiefung, worin das Subject sagt: Ich bin Brahm, aber ein absolut abstracter Zusammenhang, der nur ist durch dieses Verdumpfen, dieses Aufgeben aller concreten Wirklichkeit des Geistes, durch die Negation; dieser affirmative Zusammenhang ist nur gleichsam ein reiner Faden, sonst ist er der abstract negative, diese Aufopferungen, Selbsttödtungen; d. h. statt des Zusammenhanges ist nur die Flucht aus dem Concreten.

Mit diesem affirmativen Zusammenhang aber, wo die Bestimmtheit in die Allgemeinheit aufgenommen ist, ist gesagt, daß die Dinge überhaupt gut sind; dadurch sind die Steine, Thiere, Menschen überhaupt gut, das Gute ist in ihnen präsente Substanz, und das, was gut ist, ist ihr Leben, ihr affirmatives Seyn. Sofern sie gut bleiben, gehören sie diesem Reich des Guten an, sie sind von Haus aus zu Gnaden angenommen, nicht daß nur ein Theil diese zweimal Geborenen sind, wie in Indien, sondern das Endliche ist vom Guten geschaffen und ist gut. Und zwar ist das Gute im eigentlichen Sinne genommen (nicht nach einem äußern Zweck, einer äußern Vergleichung). Zweckmäßig ist, was zu etwas gut ist, so daß der Zweck außerhalb des Gegenstandes liegt; hier hingegen ist gut so zu nehmen, daß es das in sich bestimmte Allgemeine ist. Das Gute ist so bestimmt in sich, die besonderen Dinge sind gut, sind sich selbst zweckmäßig, ihnen selbst angemessen, nicht einem Andern nur. Das Gute ist ihnen nicht ein Jenseits, wieder Brahm.

3. Dieses Gute, ob es zwar in sich subjectiv, in sich selbst bestimmt ist als Gutes, der substantiellen Einheit, dem Allgemeinen selbst gemäß, so ist diese Bestimmung doch selbst noch abstract. Das Gute ist concret in sich, und doch ist diese Bestimmtheit des Concretseyns selbst noch abstract. Dazu, daß das Gute nicht abstract sey, gehört die Entwickelung der Form, das Gesetztseyn der Momente des Begriffs. Um als

vernünftige Idee zu seyn, um als Geist gewußt zu werden, müssen seine Bestimmungen, das Negative, die Unterschiede als seine Mächte durch den Gedanken in ihm gesetzt, gewußt werden.

Das Gute kann so oder so angewendet werden, oder der Mensch hat gute Absichten — da ist die Frage: was ist gut? da wird noch weitere Bestimmung, Entwickelung des Guten gefordert. Hier haben wir das Gute noch als abstract, als Einseitiges, damit als absoluten Gegensatz zu einem Andern, und dieses Andere ist das Böse. Das Negative ist in dieser Einfachheit noch nicht in seinem Recht enthalten.

Wir haben so zwei Principien, diesen orientalischen Dualismus; das Reich des Guten und Bösen — dieser große Gegensatz ist es, der hier zu dieser allgemeinen Abstraction gekommen ist. In der Mannigfaltigkeit der vorigen Götter ist allerdings Mannigfaltigkeit, Unterschied; aber ein Anderes ist, daß diese Zweiheit zum allgemeinen Princip geworden ist, der Unterschied als dieser Dualismus sich gegenüber steht.

Es ist wohl das Gute das Wahrhafte, das Mächtige, aber im Kampf mit dem Bösen, so, daß das Böse als absolutes Princip gegenüber steht und gegenüber stehen bleibt: es soll zwar das Böse überwunden, ausgeglichen werden, aber was soll, ist nicht, Sollen ist eine Kraft, die sich nicht ausführen kann, dieß Schwache, Ohnmächtige.

Dieser Dualismus, als der Unterschied in seiner ganzen Allgemeinheit aufgefaßt, ist Interesse der Religion und Philosophie: in der Weise des Gedankens erhält dieser Gegensatz eben seine Allgemeinheit. Heut zu Tage ist der Dualismus auch eine Form; aber spricht man von Dualismus, so sind das schwache, schmächtige Formen. Der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen ist derselbe Ahriman und Ormuzd, das ist derselbe Manichäismus.

Sowie man das Endliche als selbständig nimmt, daß das

Unendliche und Endliche einander gegenüber stehen, daß das Unendliche keinen Theil habe mit dem Endlichen und das Endliche nicht hinüber könne zum Unendlichen, so ist das dasselbe: nur daß man nicht den Gedanken, das Herz hat, diese Gegensätze sich wirklich ihrem ganzen Inhalt nach vorzustellen.

Das Endliche, in seiner weiteren Bestimmung, sich als endlich behauptend dem Unendlichen, Allgemeinen gegenüber und damit zuwider, ist das Böse. Nun bleibt man bei dieser Gedankenlosigkeit stehen, in der man gelten läßt das Endliche und Unendliche. Gott ist nur Ein Princip, Eine Macht, und das Endliche, eben damit das Böse, hat damit nicht wahrhafte Selbständigkeit.

Aber weiter hat das Gute um seiner Allgemeinheit willen zugleich eine natürliche Weise des Daseyns, Seyns für Anderes — das Licht, die reine Manifestation. Wie das Gute das sich selbst Gleiche, die Subjectivität in ihrer reinen Gleichheit mit sich selbst im Geistigen ist, so ist das Licht diese abstracte Subjectivität im Sinnlichen; Raum und Zeit sind diese ersten Abstractionen des Außereinanderseyns; das concrete Physikalische in seiner Allgemeinheit ist aber das Licht. Wenn daher das in sich Gute um seiner Abstraction willen in die Form der Unmittelbarkeit und damit der Natürlichkeit fällt (denn Unmittelbarkeit ist das Natürliche), so ist dieses unmittelbar Gute, das sich noch nicht gereinigt und zur Form absoluter Geistigkeit erhoben hat, das Licht. Denn das Licht ist im Natürlichen die reine Manifestation, das Sichselbstbestimmen, aber auf ganz einfache, allgemeine Weise.

Wenn Brahm vorgestellt werden sollte auf sinnliche Weise, würde er nur als abstracter Raum vorgestellt werden können; aber Brahm hat noch nicht die Kraft in sich, selbständig vorgestellt zu werden, sondern hat zu seiner Realität das empirische Selbstbewußtseyn des Menschen.

Dieß hat etwa eine Schwierigkeit, daß das Gute, zu dem

wir gekommen sind, auch noch wesentlich an ihm haben soll die Seite der Natürlichkeit, ob zwar sie die reine Natürlichkeit des Lichts ist. Aber die Natur kann vom Geist überhaupt nicht weggelassen werden, gehört zum Geist.

Auch Gott als in sich Concretes, als reiner Geist, ist zugleich wesentlich Schöpfer und Herr der Natur. Also die Idee in ihrem Begriff, Gott in seiner Wesenheit in sich muß diese Realität, diese Aeußerlichkeit, die wir Natur heißen, setzen. Das Moment der Natürlichkeit kann also nicht fehlen, nur ist es hier noch auf abstracte Weise, in dieser unmittelbaren Einheit mit dem Geistigen, dem Guten, weil eben das Gute noch dieß Abstracte ist.

Das Gute enthält in sich die Bestimmtheit, und in der Bestimmtheit ist die Wurzel der Natürlichkeit. Wir sagen: Gott erschafft die Welt — Erschaffen ist diese Subjectivität, der die Bestimmtheit überhaupt angehört; in dieser Thätigkeit, Subjectivität liegt die Bestimmung der Natur, und freilich in näherm Verhältniß so, daß sie ein Geschaffenes ist. Dieß ist aber hier noch nicht vorhanden, sondern die abstracte Bestimmtheit.

Diese hat wesentlich die Form der Natur überhaupt, des Lichts, und der unmittelbaren Einheit mit dem Guten: denn das Unmittelbare ist eben selbst das Abstracte, weil die Bestimmtheit nur diese allgemeine, unentwickelte ist.

Das Licht hat dann die Finsterniß sich gegenüber; in der Natur fallen diese Bestimmungen so auseinander: das ist die Ohnmacht der Natur, daß das Licht und seine Negation neben einander sind, obzwar das Licht die Macht ist, die Finsterniß zu vertreiben. Diese Bestimmung in Gott ist selbst noch dieß Ohnmächtige, um ihrer Abstraction willen den Gegensatz, Widerspruch noch nicht in sich zu enthalten und ertragen zu können, sondern das Böse neben sich zu haben. Das Licht ist das Gute und das Gute ist das Licht — diese untrennbare Einheit.

Aber es ist das Licht im Kampf mit der Finsterniß, dem Bösen, welches es überwinden soll, aber nur soll, denn es kommt nicht dazu.

Das Licht ist eine unendliche Expansion, es ist so schnell als der Gedanke; damit aber seine Manifestation real sey, muß sie auf ein Dunkles treffen. Durch das reine Licht wird Nichts manifestirt, erst an diesem Andern tritt die bestimmte Manifestation ein und damit tritt das Gute in Gegensatz zum Bösen. Diese Manifestation ist ein Bestimmen, aber noch nicht concrete Entwickelung des Bestimmens; das Concrete des Bestimmens ist daher außer ihm, es hat um seiner Abstraction willen seine Bestimmung am Andern. Ohne den Gegensatz ist der Geist nicht, es kommt nur in der Entwickelung darauf an, in welche Stellung dieser Gegensatz zur Vermittlung und zur ursprünglichen Einheit tritt.

Das Gute hat so in seiner Allgemeinheit eine natürliche Gestalt, diese reine Manifestation der Natur, das Licht. Das Gute ist die allgemeine Bestimmtheit der Dinge. Indem es so die abstracte Subjectivität ist, so ist denn das Moment der Einzelnheit, das Moment, die Weise, wie es für Anderes ist, selbst noch in sinnlicher Anschauung eine äußere Gegenwart, die dem Inhalt aber angemessen seyn kann; denn überhaupt ist die Besonderheit aufgenommen in das Allgemeine; die Besonderheit als diese nähere, wonach sie die Weise des Anschauens, die Weise der Unmittelbarkeit ist, so kann sie dem Inhalt angemessen erscheinen. Brahm z. B. ist nur das abstracte Denken, angeschaut auf sinnliche Weise, so würde ihm, wie gesagt, nur die Anschauung des Raums entsprechen, eine sinnliche Allgemeinheit der Anschauung, die selbst nur abstract ist. Hier hingegen ist das Substantielle der Form entsprechend, und diese ist denn die physikalische Allgemeinheit, das Licht, was die Finsterniß gegenüber hat. Luft, Hauch rc. sind auch Bestimmungen, welche physikalisch sind, aber sie sind nicht so das

Ideelle selbst, nicht die allgemeine Individualität, Subjectivität; Licht, das sich selbst manifestirt, darin liegt das Moment des sich selbst Bestimmens der Individualität, der Subjectivität. Das Licht erscheint als Licht überhaupt, als das allgemeine Licht, und dann als besondere eigenthümliche Natur, in sich reflektirte Natur der besonderen Gegenstände, als die Wesentlichkeit der besonderen Dinge.

Das Licht muß hier nicht verstanden werden als Sonne, man kann sagen, Sonne ist das vorzüglichste Licht, aber sie steht drüben als besonderer Körper, als besonderes Individuum. Das Gute, das Licht, hat hingegen in sich die Wurzel der Subjectivität, aber nur die Wurzel, es ist also nicht als so *individuell* abgeschlossen gesetzt, und so also ist das Licht zu nehmen als Subjectivität, *Seele der Dinge*.

b. *Existenz dieser Religion.*

Diese Religion des Lichts oder des unmittelbar Guten ist die Religion der alten *Parsen*, von *Zoroaster* gestiftet. Noch jetzt giebt es einige Gemeinden, die dieser Religion anhängen, in Bombay und am schwarzen Meer in der Gegend von Baku, wo besonders viele Naphtaquellen sich vorfinden, aus welcher zufälligen Localität man es sich hat erklären wollen, daß die Parsen das Feuer zum Gegenstand ihrer Verehrung gemacht haben. Durch *Herodot* und andere griechische Schriftsteller haben wir Nachrichten über diese Religion erhalten, doch zur näheren Kenntniß derselben ist man erst in neueren Zeiten gekommen durch die Entdeckung der *Haupt- und Grundbücher* (Zend-Avesta) jenes Volkes durch den Franzosen *Anquetil dü Perron*: diese Bücher sind in der alten *Zendsprache* geschrieben, einer Schwestersprache des Sanskrit. —

Das Licht, welches in dieser Religion verehrt wird, ist nicht etwa Symbol des Guten, ein *Bild*, unter welchem dasselbe vorgestellt wäre; sondern ebenso gut könnte man sagen, das Gute sey das Symbol des Lichts: es ist keines die Be-

deutung, noch das Symbol, sondern sie sind **unmittelbar identisch**.

Hier bei den Parsen tritt **Verehrung** ein; die Substantialität ist hier als Gegenstand für das Subject in seiner Besonderheit: der Mensch als **besonderes** Gutes steht dem **allgemeinen** Guten gegenüber, dem Lichte in seiner reinen, noch ungetrübten Manifestation, welche das Gute als natürliches Daseyn ist.

Man hat die Parsen auch **Feueranbeter** genannt: dieß ist insofern unrichtig, als die Parsen ihre Verehrung nicht an das Feuer als das verzehrende, materielle wenden, sondern nur an das Feuer als Licht, welches als die Wahrheit des Materiellen zur Erscheinung kommt.

Das Gute ist als Gegenstand, als sinnliche Gestalt, die dem Inhalt entspricht, der noch abstract ist, das Licht. Es hat wesentlich die Bedeutung des Guten, des Gerechten, es heißt in menschlicher Gestalt **Ormuzd**, aber diese Gestalt ist hier noch eine oberflächliche Personification. Personification ist nämlich, so lange die Form als der Inhalt noch nicht in sich entwickelte Subjectivität ist. **Ormuzd** ist das Allgemeine, was in der äußeren Form Subjectivität erhält, er ist das Licht und sein Reich ist das Lichtreich überhaupt.

Die Sterne sind einzelne erscheinende Lichter. Indem das Erscheinende ein **Besonderes**, **Natürliches** ist, so entsteht damit der **Unterschied** von dem, was erscheint, und von dem, was an sich ist, und das Ansichseyende ist dann auch ein **Besonderes**, ein **Genius**. Wie das allgemeine Licht personificirt ist, so werden es auch die besonderen Lichter. So sind die Sterne als **Genien** personificirt, ein Mal sind sie Erscheinung, und dann auch personificirt; sie sind nicht aber unterschieden in das Licht und in das Gute, sondern die gesammte Einheit ist personificirt: die Sterne sind Geister des Ormuzd, des allgemeinen Lichts und des an und für sich Guten.

Diese Sterne heißen die Amschadspan, und Ormuzd, der das allgemeine Licht ist, ist auch einer der Amschadspan. Das Reich des Ormuzd ist das Lichtreich, es giebt darin sieben Amschadspan: man könnte hierbei etwa an die Planeten denken, aber sie werden im Zendavesta und in allen, auch sogar an jeden einzelnen, gerichteten Gebeten nicht näher charakterisirt. Die Lichter sind die Gefährten des Ormuzd und regieren mit ihm. Auch der persische Staat ist, wie dieses Lichtreich, als das Reich der Gerechtigkeit und des Guten dargestellt: der König war auch mit sieben Großen umgeben, die seinen Rath bildeten, und die als Repräsentanten der Amschadspan, wie der König als Stellvertreter des Ormuzd, vorgestellt wurden. Die Amschadspan regieren, jeder einen Tag abwechselnd, im Lichtreich mit Ormuzd: es ist somit hier nur ein oberflächlicher Unterschied der Zeit gesetzt.

Zu dem Guten oder dem Lichtreich gehört Alles, was Leben hat; was in allen Wesen gut ist, das ist Ormuzd: er ist das Belebende durch Gedanke, Wort und That. Es ist insofern hier auch noch Pantheismus, als das Gute, das Licht — die Substanz in Allem ist; alles Glück, Segen und Seligkeit fließt darin zusammen; was existirt als liebend, glücklich, kräftig u. s. w., das ist Ormuzd: er giebt allen Wesen Lichtschein, dem Baum wie dem edlen Menschen, dem Thiere wie dem Amschadspan.

Die Sonne und die Planeten sind die ersten Hauptgeister, Götter, ein Himmelsvolk, rein und groß, jeden beschützend, wohlthuend, segnend, und abwechselnd die Vorsteher der Lichtwelt. Die ganze Welt ist Ormuzd, in allen ihren Stufen und Arten, und in diesem Lichtreich ist alles gut. Dem Licht gehört alles an, alles Lebendige, alles Wesen, alle Geistigkeit, die That, das Wachsthum der endlichen Dinge, alles ist Licht, ist Ormuzd. Es ist nicht bloß das sinnliche, allgemeine Leben, sondern es ist Kraft, Geist, Seele, Seligkeit darin. Indem der

Mensch, der Baum, das Thier lebt, sich des Daseyns erfreut, affirmative Natur hat, etwas edles ist, so ist dieß sein Glanz, sein Licht, und dieß ist der Inbegriff der substantiellen Natur eines jeden.

Die Lichterscheinung wird verehrt, und dabei kommt den Parsen die Localität zu statten. Die Ebenen, auf denen überall Naphtaquellen sich finden, werden benutzt. Auf den Altären wird Licht gebrannt, es ist nicht sowohl Symbol, sondern die Gegenwart des Vortrefflichen, des Guten. Alles Gute in der Welt wird so geehrt, geliebt, angebetet, denn es gilt für den Sohn, für das Erzeugniß des Ormuzd, worin er sich liebt, sich gefällt. Ebenso werden Lobgesänge an alle reinen Geister der Menschen gerichtet, sie heißen Ferver, und sind entweder leibliche noch existirende Wesen, oder verstorbene, so wird Zoroaster's Ferver gebeten, über sie zu wachen. Ebenso werden Thiere verehrt, weil Leben, Licht in ihnen ist, es werden dabei die Genien, Geister, das Affirmative der lebenden Natur herausgehoben und verehrt als die Ideale der besonderen Geschlechter der Dinge, als allgemeine Subjectivitäten, die die Gottheit auf endliche Weise vorstellen. Die Thiere werden, wie gesagt, verehrt, aber das Ideal ist der himmlische Stier, wie bei den Indiern Symbol der Erzeugung, dem Siva zur Seite stehend, unter den Feuern wird vornemlich die Sonne verehrt, unter den Bergen ist auch ein solches Ideal, Albordj, der Berg der Berge. Es ist so für die Anschauung der Parsen eine Welt des Guten vorhanden, Ideale, die nicht jenseits sind, sondern in der Existenz, in den wirklichen Dingen präsent.

Es wird Alles verehrt, was lebendig ist, Sonne, Stern, Baum, als Gutes, aber nur das Gute, das Licht in ihm, nicht seine besondere Gestalt, seine endliche, vergängliche Weise: es ist eine Trennung zwischen dem Substantiellen und dem, was der Vergänglichkeit angehört. Auch im Menschen ist ein Unterschied gesetzt, ein Höheres wird unterschieden von der

unmittelbaren Leiblichkeit, Natürlichkeit, Zeitlichkeit, Unbedeutendheit seines äußerlichen Seyns, Daseyns; das sind die Genien, Fervers. Unter den Bäumen wird einer ausgezeichnet: aus Hom, dem Baum, quillt das Wasser der Unsterblichkeit. So ist der Staat Erscheinung des Substantiellen, des Lichtreichs, der Fürst des obersten Lichts, die Beamten Repräsentanten der Geister des Ormuzd. Dieser Unterschied des Substantiellen und des Vergänglichen ist aber ein leichter Unterschied, der absolute ist der Unterschied des Guten und Bösen.

Es kann noch erwähnt werden, daß einer unter den Gehülfen des Ormuzd Mithras ist, der μεσίτης, Vermittler. Es ist eigenthümlich, daß schon Herodot diesen Mithra auszeichnet: doch scheint in der Religion der Parsen die Bestimmung der Vermittlung, Versöhnung noch nicht überwiegend gewesen zu seyn. Erst später ist der Mithradienst allgemeiner ausgebildet worden, wie das Bedürfniß der Versöhnung im Menschengeiste stärker bewußt, lebendiger und bestimmter geworden ist.

Der Mithradienst hat bei den Römern zur christlichen Zeit besondere Ausbildung erhalten, und noch im Mittelalter findet sich ein geheimer Mithradienst, angeblich mit dem Tempelherrnorden verbunden. Wie Mithra dem Ochsen das Messer in den Hals stößt, ist ein wesentliches Bild, das zum Mithracultus gehört, das hat man in Europa häufig gefunden.

c. Der Cultus.

Der Cultus dieser Religion folgt unmittelbar aus der Bestimmung dieser Religion. Er hat den Zweck, Ormuzd in seiner Schöpfung zu verherrlichen und die Verehrung des Guten in Allem ist Anfang und Ende. Die Gebete sind einfach, einförmig und ohne eigenthümliche Nüancen. Die Hauptbestimmung des Cultus ist, daß der Mensch sich selbst rein halten soll im Innern und im Aeußern und dieselbe Reinheit überall erhalten und verbreiten. Das ganze Leben des Parsen soll

dieser Cultus seyn, er ist nicht etwas Isolirtes, wie bei den Indiern. Ueberall soll der Parse das Leben fördern, fruchtbar machen, fröhlich erhalten, das Gute ausüben in Wort und That, an allen Orten, alles Gute fördern unter den Menschen, wie die Menschen selbst, Canäle graben, Bäume pflanzen, Wanderer beherbergen, Wüsten anbauen, Hungrige speisen, die Erde tränken, die selbst Subject und Genius andrer Seits ist.

Das ist diese Einseitigkeit der Abstraction.

2. Die syrische Religion oder die Religion des Schmerzes.

Die Bestimmung des Kampfes und des Sieges über das Böse ist von uns so eben betrachtet worden; diesen Kampf als Schmerz nun haben wir als nächstes Moment zu betrachten. Der Kampf als Schmerz scheint ein oberflächlicher Ausdruck zu seyn, es liegt aber darin, daß der Kampf nicht mehr nur äußerer Gegensatz, sondern in Einem Subject und in dessen Selbstempfindung ist. Der Kampf ist dann die Objectivirung des Schmerzes. Der Schmerz ist aber überhaupt der Verlauf der Endlichkeit und subjectiv die Zerknirschung des Gemüths. Dieser Verlauf der Endlichkeit, des Schmerzes, Kampfes, Sieges ist ein Moment in der Natur des Geistes und es kann nicht fehlen in dieser Sphäre, in welcher sich die Macht zu geistiger Freiheit fortbestimmt. Der Verlust seiner selbst, der Widerspruch des Beisichseyns mit dem Anderen, der sich zur unendlichen Einheit (es kann hier nur von der wahrhaften Unendlichkeit die Rede seyn) aufhebt, das Aufheben des Gegensatzes, — das sind wesentliche Bestimmungen in der Idee des Geistes, welche jetzt eintreten. Wir sind uns nun zwar der Entwickelung der Idee bewußt, ihres Ganges wie ihrer Momente, deren Totalität den Geist constituiren: aber diese Totalität ist noch nicht gesetzt, sondern ausgelassen in Momente, die sich nacheinander in dieser Sphäre darstellen.

Da der Inhalt noch nicht in den freien Geist gesetzt ist, indem die Momente noch nicht in die subjective Einheit resumirt sind, so ist er in unmittelbarer Weise und in die Form der Natürlichkeit hinausgeworfen: er wird in einem natürlichen Verlauf dargestellt, der aber wesentlich als symbolisch gewußt wird, und somit nicht nur Verlauf der äußerlichen Natur, sondern allgemeiner Verlauf ist. Gegen den Standpunkt, auf dem wir bisher noch standen und wo nicht der Geist, sondern die abstracte Macht das Herrschende ist, ist das Nächste in der Idee das Moment des Conflicts. Der Geist ist wesentlich dieß, aus seinem Andersseyn und aus der Ueberwindung dieses Andersseyns, durch die Negation der Negation zu sich selbst zu kommen; der Geist bringt sich hervor: er macht die Entfremdung seiner selbst durch. Da er aber noch nicht als Geist gesetzt ist, so ist dieser Verlauf der Entfremdung und der Rückkehr noch nicht ideell, als Moment des Geistes gesetzt, sondern unmittelbar und darum in der Form der Natürlichkeit.

Diese Bestimmung, wie wir sie gesehen, hat die Gestaltung erhalten in der phönizischen und den vorderasiatischen Religionen überhaupt. In diesen Religionen ist der angegebene Prozeß enthalten: das Unterliegen, die Entfremdung Gottes und das Wiederauferstehen desselben ist vornemlich in der phönizischen Religion herausgehoben. Die Vorstellung vom Phönix ist bekannt: es ist ein Vogel, der sich selbst verbrennt und aus seiner Asche geht ein junger Phönix in neuer Kräftigkeit hervor.

Diese Entfremdung, dieses Andersseyn als natürliche Negation bestimmt, ist der Tod, aber der Tod, der ebenso aufgehoben wird, indem daraus ein verjüngtes Aufleben eintritt. Der Geist ist ewig dieß, sich abzusterben, sich endlich zu machen in der Natürlichkeit, aber durch die Vernichtung seiner Natürlichkeit kommt er zu ihm selbst. Der Phönix ist dieß bekannte

Symbol, es ist nicht der Kampf des Guten mit dem Bösen, sondern ein göttlicher Verlauf, welcher der Natur Gottes selbst angehört und der Verlauf an Einem Individuum. Die nähere Form, in welcher dieser Verlauf gesetzt ist, ist der Adonis, welche Gestalt auch nach Aegypten und Griechenland übergegangen ist, auch in der Bibel wird er unter dem Namen: Thammus (תַּמּוּז) Ezech. 8, 14 erwähnt: „und siehe daselbst saßen Weiber, die weineten über den Thammus." Im Frühling wurde ein Hauptfest des Adonis gefeiert; es war eine Todtenfeier, ein Fest der Klage, welches mehrere Tage dauerte. Zwei Tage hindurch wurde Adonis mit Klagen gesucht; der dritte Tag war das Freudenfest, wo der Gott wieder auferstanden war. Das ganze Fest hat den Charakter einer Feier der Natur, die im Winter erstirbt und im Frühling wieder erwacht. Einer Seits ist dieß also ein Naturverlauf, andrer Seits aber ist er symbolisch zu nehmen als ein Moment des Gottes, das Absolute überhaupt bezeichnend.

Der Mythus des Adonis ist selbst mit der griechischen Mythologie verbunden. Nach dieser war Aphrodite die Mutter des Adonis, sie hielt ihn als zartes Kind in einem Kästchen verborgen und brachte dieses zur Ais; Persephone wollte dann das Kind, wie es die Mutter verlangte, nicht wieder herausgeben. Zeus entschied den Streit also, daß jede der beiden Göttinnen den Adonis ein Drittheil des Jahres behalten durfte; das letzte Drittheil war seiner eignen Wahl überlassen; er zog es vor, auch diese Zeit bei der allgemeinen Mutter und der seinigen, Aphrodite, zuzubringen. Es bezieht sich zwar dieser Mythus nach seiner nächsten Auslegung auf den Samen unter der Erde, der dann heraufwächst. Der Mythus von Kastor und Pollux, die abwechselnd sich in der Unterwelt und auf der Erde aufhalten, bezieht sich auch darauf. Seine wahre Bedeutung ist aber nicht bloß die Veränderung der Natur, sondern der Uebergang überhaupt von der Lebendigkeit, dem affirmativen

Seyn zum Tode, der Negation und wiederum die Erhebung aus dieser Negation — die absolute Vermittlung, die wesentlich zum Begriff des Geistes gehört.

Dieses Moment des Geistes ist also hier zur Religion geworden.

3. Die Religion des Räthsels.

Die Form der Vermittlung des Geistes mit sich, in der das Natürliche noch überwiegend ist, die Form des Uebergehens, wo vom Andern als solchem angefangen wird, das die Natur überhaupt ist, und das Uebergehen noch nicht als Zusichkommen des Geistes erscheint, diese Form ist es, die den vorderasiatischen Religionen eigen ist. Das Fernere ist nun, daß dieses Uebergehen als ein Zusichkommen des Geistes erscheint, aber noch nicht so, daß dieses eine Versöhnung wäre, sondern daß der Kampf, das Ringen der Gegenstand ist, aber als Moment des Gottes selbst.

Dieser Uebergang zur geistigen Religion enthält zwar die concrete Subjectivität in sich, ist aber das Auseinandergelassenseyn dieser einfachen Subjectivität, ist die Entwickelung derselben, aber eine solche, die noch zugleich wild und gährend ist, noch nicht zur Beruhigung, zur eigentlich in sich freien Geistigkeit gekommen ist.

Wie im Indischen diese Entwickelung als auseinandergefallen war, so ist hier die Bestimmtheit in ihrer Losgebundenheit, aber so, daß diese elementarischen Mächte des Geistigen und Natürlichen wesentlich bezogen sind auf die Subjectivität, so, daß es Ein Subject ist, das diese Momente durchläuft.

Im Indischen hatten wir auch Entstehen und Vergehen, aber nicht die Subjectivität, die Rückkehr in das Eine, nicht Eines, was selbst diese Formen, Unterschiede durchläuft und in und aus ihnen in sich zurückkehrt. Diese höhere Macht der Subjectivität ist es, welche entwickelt ausläßt den Unterschied aus sich, aber in sich geschlossen hält, der vielmehr denselben überwältigt.

Die Einseitigkeit dieser Form ist, daß diese reine Einheit des Guten, das Zurückgekehrtseyn, Beisichseyn fehlt, diese Freiheit nur hervorgeht, nur sich hervortreibt, aber noch nicht, so zu sagen, fertig, vollendet, noch nicht ein solcher Anfang ist, woran das Ende, das Resultat hervorbräche. Es ist also die Subjectivität in ihrer Realität, aber noch nicht in wahrhaft wirklicher Freiheit, sondern gährend in und aus dieser Realität.

Der Dualismus des Lichts und der Finsterniß fängt hier an sich zu vereinigen, so, daß in die Subjectivität selbst fällt dieses Finstere, Negative, das in seiner Steigerung auch zum Bösen wird. Die Subjectivität ist dieß, die entgegengesetzten Principien in sich zu vereinen, die Gewalt zu seyn, diesen Widerspruch zu ertragen und in sich aufzulösen.

Ormuzd hat den Ahriman immer sich gegenüber, es ist zwar auch die Vorstellung, daß am Ende Ahriman bezwungen werde, und Ormuzd allein herrsche, aber das ist nur als ein Zukünftiges ausgesprochen, nicht als etwas Präsentes. Gott, das Wesen, der Geist, das Wahre muß gegenwärtig seyn, nicht in der Vorstellung verlegt werden in die Vergangenheit oder Zukunft. Das Gute, das ist die nächste Forderung, muß auch in der That als reale Macht in sich gesetzt und wie als allgemeine, so als die reale Subjectivität gefaßt werden.

Diese Einheit der Subjectivität und daß durch diese unterschiedenen Momente, die Affirmation durch die Negation selbst hindurchgeht und mit der Rückkehr in sich und Versöhnung endet — ist dieser Standpunkt; aber so, daß das Thun dieser Subjectivität mehr nur dieß Gähren derselben ist, als die Subjectivität, die sich wirklich vollkommen erreicht und schon vollendet hat.

Ein Subject ist dieser Unterschied, ein Concretes in sich, Eine Entwickelung. So führt sich diese Subjectivität ein in die entwickelten Mächte, und vereint sie so, daß sie losgelassen

werden, dieß Subject eine Geschichte hat, die Geschichte des Lebens, Geistes, Bewegung in sich ist, wo es zum Unterschied dieser Mächte auseinander geht, wo dieß Subject sich verkehrt zum Fremdartigen gegen sich selbst.

Das Licht geht nicht unter, aber hier ist es Ein Subject, das sich selbst entfremdet, festgehalten wird in der Negativität seiner, aber in und aus dieser Entfremdung sich selbst wieder herstellt. Das Resultat ist die Vorstellung des freien Geistes, aber noch nicht als wahrhafte Idealität, zunächst nur das Drängen, den Hervorgang derselben hervorzubringen.

Es ist dieß die letzte Bestimmung der Naturreligion in diesem Kreise, und zwar die Stufe, welche den Uebergang zu der Religion der freien Subjectivität macht. Wenn wir die Stufe des Parsismus betrachten, so ist sie die Resumtion des Endlichen in die in sich seyende Einheit, in welcher sich das Gute bestimmt. Dieß Gute ist aber nur an sich concret, die Bestimmtheit ist einfach in sich, noch nicht das manifestirt Bestimmte, oder es ist noch die abstracte Subjectivität, noch nicht die reale Subjectivität. Daher das nächste Moment ist, daß außer dem Reich des Guten das Böse bestimmt worden ist. Diese Bestimmtheit ist als einfach, nicht entwickelt gesetzt, sie gilt nicht als Bestimmtheit, sondern nur als Allgemeinheit, und darum ist die Entwickelung, der Unterschied noch nicht darin als unterschieden vorhanden, es fällt vielmehr einer derselben noch außerhalb des Guten. Die Dinge sind nur gut als gelichtete, nur nach ihrer positiven Seite, nicht aber auch nach der Seite ihrer Besonderheit. Wir treten nun dem Begriff nach dem Reich der realen, wirklichen Subjectivität näher.

a. Bestimmung des Begriffs dieser Stufe.

Es fehlt das Material den Bestimmungen nicht, sondern es findet sich bestimmt auch in diesem concreten Felde ein. Der Unterschied ist nur, ob die Momente der Totalität auf oberflächliche, äußerliche Weise vorhanden sind, oder ob sie in dem

Innern, Wesenhaften bestehen, d. h., ob sie nur als oberflächliche Form und Gestalt sind oder als Bestimmung des Gehalts gesetzt und so gedacht werden: dieß macht den ungeheuren Unterschied aus. Wir treffen in allen Religionen mehr oder weniger die Weise des Selbstbewußtseyns, ferner Prädicate von Gott als Allmacht, Allwissenheit 2c. Bei den Indiern und Chinesen sehen wir erhabene Darstellungsweisen Gottes, so daß höhere Religionen in dieser Rücksicht nichts voraus haben, es sind sogenannte reine Vorstellungen von Gott (z. B. bei Friedrich von Schlegel's Weisheit der Indier), die als Ueberreste der vollkommenen ursprünglichen Religion betrachtet werden. Auch in der Lichtreligion sehen wir das einzelne Böse schon überall aufgehoben. Subjectivität fanden wir schon überall und zugleich in der concreten Bestimmung des Selbstbewußtseyns. Schon die Zauberei war die Macht des Selbstbewußtseyns über die Natur. Dieß macht denn freilich die besondere Schwierigkeit in der Betrachtung der Religion, daß wir hier nicht mit reinen Gedankenbestimmungen zu thun haben, wie in der Logik, noch mit existirenden, wie in der Natur, sondern mit solchen, denen, da sie den subjectiven und objectiven Geist bereits durchlaufen haben, das Moment des Selbstbewußtseyns, überhaupt des endlichen Geistes nicht fehlt: denn die Religion ist selbst das Selbstbewußtseyn des Geistes über sich selbst und er macht sich die verschiedenen, den Geist entwickelnden Stufen des Selbstbewußtseyns selbst zum Gegenstand des Bewußtseyns. Der Inhalt des Gegenstandes ist Gott, die absolute Totalität; die ganze Mannigfaltigkeit des Stoffes fehlt also nie. Man hat aber näher nach bestimmten Kategorieen zu suchen, die die Unterschiede der Religionen bilden. Man sucht ihn besonders in dem Schaffen des Wesens; dieses ist überall und auch nicht; ferner darin, ob es Ein Gott ist oder nicht; dieser Unterschied ist ebenso unzuverlässig, denn es findet sich sogar Ein Gott in der indischen Religion, und der Unterschied ist

dann nur in der Weise, wie sich die vielen Gestalten zur Einheit verknüpfen. Mehrere Engländer behaupten, daß die alte indische Religion die Einheit Gottes enthalte, als Sonne oder allgemeine Seele. Mit solchen Verstandes-Prädicaten ist nicht auszukommen.

Wenn man Gott solche P r ä d i c a t e giebt, so ist er mit diesen Bestimmungen nicht erkannt in seiner N a t u r. Es sind sogar Prädicate endlicher Natur, diese ist auch mächtig, weise; wissend von Gott genommen würden sie über den endlichen Stoff erweitert durch das All, aber so verlieren die Prädicate ihre bestimmte Bedeutung und sind, wie die T r i m u r t i im B r a h m, verschwindend. Was wesentlich ist, ist in dem Einen Substantiellen, Immanenten enthalten, es ist w e s e n t l i c h e B e s t i m m u n g, die als solche gefaßt und gewußt wird, dieß sind nicht die Reflexions-Prädicate, nicht die äußere Gestalt, sondern I d e e.

Wir haben so schon die Bestimmung der Subjectivität, der Selbstbestimmung gehabt, aber nur in oberflächlicher Form, noch nicht die Natur Gottes construirend. In der Lichtreligion war diese Bestimmung abstracte allgemeine Personification, weil in der Person die absoluten Momente nicht entwickelt enthalten sind. Subjectivität überhaupt ist abstracte Identität mit sich, Insichseyn, das sich unterscheidet, das aber ebenso Negativität dieses Unterschiedes ist, welches sich im Unterschiede erhält, diesen nicht aus sich entläßt, die Macht desselben bleibt, darin ist, aber darin für sich ist, den Unterschied momentan in sich hat.

1. Wenn wir dieß in Beziehung auf die nächste Form betrachten, so ist die Subjectivität diese sich auf sich beziehende Negativität und das Negative ist nicht mehr außer dem Guten, es muß vielmehr in der affirmativen Beziehung auf sich selbst enthalten, gesetzt seyn und ist so freilich nicht mehr das Böse. Das N e g a t i v e also, das Böse, darf jetzt nicht mehr a u ß e r d e m G u t e n fallen; sondern das Gute ist gerade dieß an ihm

selbst, das Böse zu seyn, wodurch denn freilich das Böse nicht das Böse bleibt, sondern als das auf sich selbst als Böse beziehende Böse sein Bösesehn aufhebt und sich zum Guten constituirt. Das Gute ist, die negative Beziehung auf sich als sein Anderes, das Böse zu setzen, so wie dieses die Bewegung, sein Negativseyn als das Negative zu setzen, d. h. aufzuheben. Diese gedoppelte Bewegung ist die Subjectivität. Diese ist nicht mehr das, was Brahm ist; im Brahm verschwinden nur diese Unterschiede, oder insofern der Unterschied gesetzt ist, so fällt er als selbständiger Gott außer ihm.

Die erste und wesentlich allgemeine Subjectivität ist nicht die vollkommen freie, rein geistige Subjectivität, sondern wird noch von der Natur afficirt und ist so zwar allgemeine Macht, aber die nur an sich seyende Macht, wie wir sie bisher hatten; als Subjectivität ist sie vielmehr die gesetzte Macht, und wird so gefaßt, wenn sie als ausschließende Subjectivität genommen wird.

Es ist dieß der Unterschied, die Macht an sich und insofern sie Subjectivität ist. Diese ist gesetzte Macht, ist als für sich seyende Macht gesetzt. Macht haben wir auch schon früher in allen Gestalten gehabt. Als erste Grundbestimmung ist sie eine rohe Macht über das nur Seyende, dann ist sie nur das Innere und die Unterschiede erscheinen als selbständige Existenzen außer ihr, hervorgegangen zwar aus ihr, aber außer ihr selbständig und insofern sie in ihr gefaßt würden, wären sie verschwunden. Wie die Unterschiede in Brahm verschwinden, in dieser Abstraction, indem das Selbstbewußtseyn sagt, ich bin Brahm, und hiermit alles Göttliche, alles Gute darin verschwunden ist, so hat die Abstraction keinen Inhalt, und insofern er außer ihr ist, ist er selbständig taumelnd. In Beziehung auf die besonderen Existenzen ist die Macht das wirkende, der Grund, aber sie bleibt nur das Innerliche, und wirkt nur auf allgemeine Weise; das, was die allgemeine Macht hervor-

bringt, insofern sie an sich ist, ist auch das Allgemeine, die Naturgesetze, diese gehören der an sich seyenden Macht an. Diese Macht wirkt, ist Macht an sich, ihr Wirken ist ebenso an sich, sie wirkt bewußtlos und die Existenzen, Sonne, Sterne, Meer, Flüsse, Menschen, Thiere rc. erscheinen als selbständige Existenzen, nur ihr Inneres ist durch die Macht bestimmt. Insofern die Macht in dieser Sphäre erscheint, so kann sie es nur als gegen die Naturgesetze und hier wäre denn der Ort der Wunder. Bei den Indiern giebt es aber noch keine Wunder, denn sie haben keine vernünftige verständige Natur, sie hat keinen verständigen Zusammenhang, es ist alles wunderbar, daher sind keine Wunder. Sie können erst da seyn, wo der Gott als Subject bestimmt ist und als für sich seyende Macht in der Weise der Subjectivität wirkt.

Insofern die an sich seyende Macht als Subject vorgestellt wird, ist es gleichgültig, in welcher Gestalt, daher wird sie in Menschen, Thieren rc. vorgestellt. Daß das Lebendige als unmittelbare Macht wirkt, kann eigentlich nicht widerlegt werden, da sie als an sich seyende Macht unsichtbar, unscheinbar wirkt.

Von dieser Macht muß die reale Macht unterschieden werden, dieß ist die Subjectivität. Hierin sind zwei Hauptbestimmungen zu bemerken.

Die erste ist, daß das Subject identisch mit sich ist und zugleich bestimmte unterschiedene Bestimmungen in sich setzt. Ein Subject dieser Unterschiede — Momente Eines Subjects. Das Gute ist so die allgemeine Selbstbestimmung, die so ganz allgemein ist, daß es den gleichen unterschiedslosen Umfang hat mit dem Wesen, die Bestimmung ist in der That nicht als Bestimmung gesetzt. Es gehört zur Subjectivität Selbstbestimmung, so daß die Bestimmungen erscheinen als eine Mehrheit von Bestimmungen, daß sie diese Realität haben gegen den Begriff, gegen das einfache Insichseyn der Subjectivität in sich. Aber diese Bestimmungen sind zunächst

noch in der Subjectivität eingeschlossen, sind innere Bestimmungen.

Das zweite Moment ist, daß das Subject ausschließend ist, negative Beziehung seiner auf sich selbst, wie die Macht, aber gegen Anderes; dieß Andere kann auch selbständig erscheinen, aber es ist gesetzt, daß die Selbständigkeit nur ein Schein ist, oder es ist so, daß seine Existenz, seine Gestaltung nur ein Negatives sey gegen die Macht der Subjectivität, so, daß diese das Herrschende sey. Die absolute Macht herrscht nicht, im Herrschen geht das Andere unter, hier bleibt dieses, aber gehorcht, dient als Mittel.

Die Entwickelung dieser Momente haben wir weiter zu betrachten. Diese ist von der Art, daß sie innerhalb gewisser Grenzen stehen bleiben muß, und besonders deshalb, weil wir uns erst im Uebergang zur Subjectivität befinden, diese tritt noch nicht frei, wahrhaft hervor, es ist hier noch Vermischung der substantiellen Einheit und der Subjectivität. Die Subjectivität vereinigt einer Seits wohl alles, läßt aber andrer Seits das Andere noch übrig, weil sie noch unreif ist, und die Vermischung hat daher noch den Mangel dessen, womit sie noch verwickelt ist, der Naturreligion. Was also die Art und Weise der Gestalt betrifft, in welcher der Geist sein Selbstbewußtseyn über sich zum Gegenstand seines Bewußtseyns hat, so zeigt sich diese Stufe als der Uebergang der früheren Gestalten auf die höhere Stufe der Religion. Die Subjectivität ist noch nicht für sich seyende und somit freie, sondern die Mitte zwischen Substanz und freier Subjectivität. Diese Stufe ist also voller Inconsequenzen und es ist die Aufgabe der Subjectivität, sich zu reinigen, es ist die Stufe des Räthsels.

In dieser Gährung kommen alle Momente vor. Es hat daher diesen Standpunkt zu betrachten ein besonderes Interesse, weil hier beide Stufen, die vorhergehende der Naturreligion

und die folgende der freien Subjectivität, in ihren Hauptmomenten vorkommen, beide noch nicht gesondert, so ist denn nur Räthselhaftes und Verwirrung, und nur durch den Begriff hat man den Faden anzugeben, auf welcher Seite so Heterogenes zusammenkommt und welchem von beiden die Hauptmomente angehören.

Der Gott ist hier noch die innere Natur, die Macht an sich und deswegen ist die Gestalt für diese Macht zufällig, eine willkürliche. Dieser nur an sich seyenden Macht kann diese oder jene Gestalt eines Menschen, eines Thieres verliehen werden. Die Macht ist bewußtlose, thätige Intelligenz, die nicht geistig ist, nur Idee, aber nicht subjective Idee, sondern bewußtlose Lebendigkeit, das Leben überhaupt. Dieß ist nicht Subjectivität, ist nicht selbst überhaupt, wenn aber das Leben im Allgemeinen als Gestalt vorgestellt werden soll, so liegt am nächsten ein Lebendiges zu nehmen. Innerhalb des Lebens überhaupt liegt eben Lebendiges; welches Lebendige, welches Thier, welcher Mensch ist gleichgültig. So ist denn Thierdienst auf diesem Standpunkt vorhanden und zwar in größter Mannigfaltigkeit, es werden verschiedene Thiere in verschiedenen Localitäten verehrt.

Wichtiger dem Begriff nach ist, daß das Subject immanent in sich selbst bestimmt ist, in seiner Reflexion in sich ist und diese Bestimmung nicht mehr das allgemeine Gute ist, zwar dasselbe ist und so auch das Böse sich gegenüber hat. Aber das Weitere ist, daß die reale Subjectivität Unterschiede in ihre Bestimmung setzt, daß hier verschiedenes Gutes gesetzt ist, ein innerer Inhalt und dieser von bestimmten Bestimmungen ist, nicht bloß allgemeine Bestimmung hat. Das Subject ist erst insofern reales Subject, oder die Freiheit beginnt erst damit, daß verschiedenes für mich seyn kann, daß die Möglichkeit zu wählen da ist, das Subject steht erst so über dem besondern Zweck, ist frei von der Besonderheit, wenn diese nicht den Umfang der Subjectivität selbst hat, nicht mehr das allgemeine

Gute ist. Ein Anderes ist, daß das Gute zugleich bestimmt und zur unendlichen Weisheit erhoben ist; hier ist eine Mehrheit des Guten bestimmt, und so steht die Subjectivität darüber, und es erscheint als seine Wahl, das Eine oder das Andere zu wollen, es ist das Subject beschließend gesetzt und es erscheint die Bestimmung der Zwecke und des Handelns.

Der Gott als substantielle Einheit ist nicht handelnd, er vernichtet, erzeugt, ist der Grund der Dinge, handelt aber nicht, wie z. B. Brahm ist nicht handelnd, das selbständige Handeln ist entweder nur eingebildet oder gehört den wechselnden Incarnationen an. Es ist jedoch nur ein beschränkter Zweck, der hier eintreten kann, es ist nur die erste Subjectivität, deren Inhalt noch nicht unendliche Wahrheit seyn kann.

Hier ist es nun auch, daß die Gestalt als menschliche bestimmt und so ein Uebergang des Gottes aus der thierischen zur menschlichen Gestalt ist. In freier Subjectivität ist unmittelbar die einem solchen Begriff entsprechende Gestalt nur die menschliche, es ist nicht mehr nur Leben, sondern freies Bestimmen nach Zwecken, es tritt also für die Gestalt die menschliche Bestimmung ein, etwa eine besondere Subjectivität, ein Held, ein alter König ꝛc. Nicht so bestimmt, wie Ormuzd in unbestimmt menschlicher Gestalt, ist hier die menschliche, wo die besonderen Zwecke als in der ersten Subjectivität eintreten; es tritt vielmehr die Besonderheit der Gestalt hervor, die besondere Zwecke hat und Localitätsbestimmungen. Die Hauptmomente fallen damit zusammen. An dem Subject muß nämlich näher die entwickelte Bestimmtheit erscheinen, die bestimmten Zwecke des Handelns sind beschränkt, bestimmt, nicht Bestimmtheit in ihrer Totalität. Die Bestimmtheit muß auch in ihrer Totalität an dem Subject erscheinen, die entwickelte Subjectivität muß an ihm angeschaut werden, aber die Momente sind noch nicht die Totalität der Gestalt, sondern stellen sich zuerst als ein Aufeinanderfolgen dar, als Lebenslauf,

als verschiedene Zustände des Subjects. Erst später kommt das Subject als absoluter Geist dazu, seine Momente als Totalität an sich zu haben. Hier ist das Subject noch formell, seiner Bestimmtheit nach noch beschränkt, obgleich ihm die ganze Form zukommt, so ist doch noch die Beschränktheit, daß die Momente nur als Zustände, nicht jedes für sich als Totalitäten ausgebildet sind, nicht die ewige Geschichte wird an dem Subject angeschaut, so daß sie die Natur desselben ausmachte, sondern nur die Geschichte von Zuständen. Der erste ist das Moment der Affirmation, der zweite seine Negation, der dritte die Rückkehr der Negation in sich.

2. Das zweite Moment ist das, worauf es hier besonders ankommt. Die Negation erscheint als Zustand des Subjects, es ist seine Entäußerung, der Tod überhaupt; das dritte ist die Wiederherstellung, die Rückkehr zur Herrschaft. Der Tod ist die nächste Weise, wie die Negation an dem Subject, insofern es nur überhaupt natürliche, auch menschlich daseyende Gestalt hat, erscheint. Diese Negation hat ferner die weitere Bestimmung, daß, weil es nicht die ewige Geschichte ist, nicht das Subject in seiner Totalität ist, daß dieser Tod gegen das einzelne Daseyn als durch Anderes von Außen an dasselbe kommt, durch das böse Princip.

Hier haben wir Gott als Subjectivität überhaupt, Hauptmoment darin ist, daß die Negation nicht außerhalb, sondern schon in das Subject selbst fällt, und das Subject wesentlich Rückkehr in sich, Beisichseyn ist. Dieß Beisichseyn enthält den Unterschied, ein Anderes seiner selbst zu setzen, zu haben — Negation — aber ebenso in sich zurückzukehren, bei sich, identisch mit sich zu seyn in dieser Rückkehr.

Es ist Ein Subject; das Moment des Negativen, insofern es als natürlich gesetzt in Bestimmung der Natürlichkeit ist, ist der Tod. Es ist also der Tod des Gottes, welche Bestimmung hier eintritt.

Das Negative, dieser abstracte Ausdruck hat sehr viele Bestimmungen, ist Veränderung überhaupt, auch die Veränderung enthält partiellen Tod. Am Natürlichen erscheint diese Negation als Tod; so ist es noch in der Natürlichkeit, noch nicht rein am Geist, am geistigen Subject als solchen.

Ist es am Geist, so erscheint diese Negation im Menschen selbst, im Geist selbst als diese Bestimmung, daß sein natürlicher Wille für ihn ein anderer ist, er sich seinem Wesen, seiner Geistigkeit nach unterscheidet von seinem natürlichen Willen. Dieser natürliche Wille ist hier die Negation, und der Mensch kommt zu sich, ist freier Geist, indem er diese Natürlichkeit überwindet, indem er sein Herz, die natürliche Einzelnheit, dieses Andere der Vernünftigkeit, als versöhnt mit dem Vernünftigen hat und so bei sich ist.

Dieses Beisichseyn, dieses Versöhnen ist nur durch diese Bewegung, diesen Gang vorhanden. Wenn der natürliche Wille als Böses erscheint, so erscheint die Negation als ein Vorgefundenes: der Mensch, zu seiner Wahrheit sich erhebend, findet diese natürliche Bestimmung als gegen das Vernünftige vor.

Aber eine höhere Vorstellung ist, daß die Negation das vom Geist Gesetzte ist: so ist Gott der Geist, indem er seinen Sohn, das Andere seiner, erzeugt, das Andere seiner selbst setzt, aber in ihm ist er bei sich selbst und schaut er sich an und ist er ewige Liebe; hier ist die Negation ebenso das Verschwindende. Diese Negation in Gott ist also dieß bestimmte wesentliche Moment; hier haben wir aber nur die Vorstellung der Subjectivität, die Subjectivität im Allgemeinen. So geschieht es, daß das Subject selbst diese unterschiedenen Zustände als seine durchgeht, so, daß diese Negation ihm immanent ist. Es kommt dann diese Bestimmung, insofern diese Negation als natürlicher Zustand erscheint, als Bestimmung des Todes herein, und der Gott mit der Bestimmung der Subjectivität erscheint hier in

seiner ewigen Geschichte, und zeigt sich, das absolut Affirmative zu seyn, das selbst stirbt, — Moment der Negation — sich entfremdet wird, verliert, aber durch diesen Verlust seiner selbst sich wieder findet, zu sich zurückkommt.

Es ist denn auch in dieser Religion ein und dasselbe Subject, das diese unterschiedenen Bestimmungen durchläuft. Das Negative, das wir in Form des Bösen hatten, als Ahriman, so, daß die Negation nicht zum Selbst des Ormuzd gehört, gehört hier zum Selbst des Gottes.

Wir haben die Negation in der Form des Todes auch schon gehabt: in der indischen Mythologie sind viele Incarnationen, namentlich Vischnu ist die Geschichte der Welt, und jetzt in der elften oder zwölften Incarnation; ebenso daß der Dalailama stirbt, ebenso Indra, der Gott des Natürlichen und Andere sterben und kommen wieder.

Aber dieß Sterben ist verschieden von dieser Negativität, von welcher hier die Rede ist, dem Tod, insofern er dem Subject angehört. Es kommt bei diesem Unterschied Alles auf die logischen Bestimmungen an. Man kann in allen Religionen Analogieen finden, die Menschwerdung Gottes und die Incarnationen, man brachte sogar den Namen Krischna und Christus zusammen; aber solche Zusammenstellungen sind, obgleich sie ein Gemeinsames, eine gleiche Bestimmung in sich haben, höchst oberflächlich. Das Wesentliche, worauf es ankommt, ist die weitere Bestimmung des Unterschiedes, der übersehen wird.

So ist das tausendmalige Sterben des Indra von andrer Art: die Substanz ferner bleibt die eine und dieselbe, sie verläßt nur diesen individuellen Körper des einen Lama, hat aber unmittelbar sich einen andern gewählt. Da geht dieß Sterben, diese Negation, die Substanz nicht an, sie ist nicht im Selbst gesetzt, im Subject als solchen, die Negation ist nicht eigenes, inneres Moment, immanente Bestimmung der Substanz, die den Schmerz des Todes nicht in sich selbst hat.

Das Sterben Gottes haben wir also erst hier als in ihm selbst, so, daß die Negation immanent in seinem Wesen, in ihm selbst ist, und dadurch ist wesentlich dieser Gott eben als Subject charakterisirt. Subject ist dieß, daß es in ihm dieß Andersseyn sich giebt und durch Negation seiner zu sich zurückkehrt, sich hervorbringt.

Dieser Tod scheint zunächst etwas unwürdiges zu seyn; wir haben in unsrer Vorstellung, daß es das Loos des Endlichen ist, zu vergehen und nach dieser Vorstellung wird der Tod, insofern er von Gott gebraucht wird, nur als Bestimmung aus der Sphäre des ihm unangemessenen Endlichen auf ihn übertragen, Gott wird so nicht wahrhaft gewußt, vielmehr verschlechtert durch die Bestimmung der Negation. Jener Behauptung des Todes im Göttlichen gegenüber steht die Forderung, daß Gott gefaßt werden muß als höchstes Wesen, nur mit sich identisch, und diese Vorstellung wird für die höchste und vornehmste gehalten, so daß der Geist erst zuletzt zu dieser Vorstellung kommt. Wenn Gott so als höchstes Wesen gefaßt wird, so ist er ohne Inhalt, und dieß die ärmste und eine ganz alte Vorstellung; der erste Schritt des objectiven Verhaltens ist der zu dieser Abstraction, zu Brahm, in welchem keine Negativität enthalten ist. Das Gute, das Licht ist ebenso dieß Abstractum, welches das Negative nur außer sich als Finsterniß hat. Von dieser Abstraction ist hier schon weiter gegangen zur concreten Vorstellung von Gott, und so tritt denn das Moment der Negation ein, auf diese eigenthümliche Weise zunächst als Tod, insofern Gott in der menschlichen Gestalt angeschaut wird und so ist das Moment des Todes hoch zu achten, als wesentliches Moment Gottes selbst, als immanent dem Wesen. Zur Selbstbestimmung gehört das Moment der inneren, nicht äußerlichen Negativität, wie dieß schon in dem Worte: Selbstbestimmung, liegt. Der Tod, der hier zur Erscheinung kommt, ist nicht wie der Tod des Lama, des Buddha, des Indra

und andrer indischen Götter, denen die Negativität eine äußerliche ist und als äußere Macht nur an sie kommt. Es ist ein Zeichen, daß fortgegangen ist zur bewußten Geistigkeit, zum Wissen der Freiheit, zum Wissen von Gott. Dieß Moment der Negation ist absolut wahrhaftes Moment Gottes. Der Tod ist dann eigenthümliche specielle Form, in welcher die Negation an der Gestalt erscheint. Wegen der göttlichen Totalität muß auch in den höheren Religionen das Moment der unmittelbaren Gestalt an der göttlichen Idee erkannt werden, denn ihr darf nichts fehlen.

Das Moment der Negation ist also hier dem göttlichen Begriff immanent, weil es ihm wesentlich in seiner Erscheinung zukommt. In den anderen Religionen haben wir gesehen, daß das Wesen Gottes nur erst bestimmt ist als abstractes Insichseyn, absolute Substantialität seiner selbst, hier ist der Tod nicht der Substanz zukommend, sondern er gilt nur als äußere Form, in der der Gott sich zeigt; ganz anders ist es, wenn es ein Geschehen ist, was dem Gotte selbst widerfährt, nicht bloß dem Individuum, worin er sich präsentirt. Es ist also das Wesen Gottes, was hier in dieser Bestimmung hervortritt.

3. Damit hängt nun aber weiter zusammen die Bestimmung, daß Gott sich wiederherstellt, auferstehet. Der unmittelbare Gott ist nicht Gott. Geist ist nur, was als frei in sich durch sich selbst ist, sich selbst setzt. Dieß enthält das Moment der Negation. Die Negation der Negation ist das Zurückkehren in sich und der Geist ist das ewige in sich Zurückgehen. Hier ist dann so auf dieser Stufe die Versöhnung; das Böse, der Tod wird vorgestellt als überwunden, der Gott ist damit wieder hergestellt und so ewig in sich wiederkehrend ist er der Geist.

b. Concrete Vorstellung dieser Stufe.

In der Existenz dieser Religion, in der Religion der Aegypter, kommen unendlich mannigfaltige Gebilde vor. Allein die Seele des Ganzen ist die Hauptbestimmung, die in

der Hauptfigur herausgehoben ist. Osiris ist es, der zunächst zwar die Negation als Aeußeres, als Anderes, als Typhon gegen sich hat; aber es bleibt nicht bei diesem äußerlichen Verhältniß, daß es nur ein Kampf wäre, wie ihn Ormuzd führt, sondern die Negation kehrt in das Subject selbst ein.

Das Subject wird getödtet, Osiris stirbt, aber er wird ewig wieder hergestellt, und ist so, als eine Vorstellung, zum zweiten Mal Geborenes gesetzt, das nicht ein Natürliches ist, sondern als ein vom Natürlichen, Sinnlichen Abgeschiedenes, hiermit gesetzt, bestimmt als dem Reich des Vorstellens, dem Boden des Geistigen, das über das Endliche hinaus dauert, angehörig, nicht dem Natürlichen als solchen.

Osiris ist der Gott der Vorstellung, der vorgestellte Gott seiner innern Bestimmung nach. Daß er nun stirbt, aber ebenso wieder hergestellt wird, damit ist ausdrücklich ausgesprochen, daß er in dem Reich der Vorstellung vorhanden ist gegen das bloß natürliche Seyn.

Er ist aber nicht nur so vorgestellt, sondern wird auch als solcher gewußt. Es ist das nicht einerlei. So als Vorgestelltes ist Osiris bestimmt als der Herrscher im Reich des Amenthes; wie er des Lebendigen Herr ist, so auch der Herr des nicht mehr sinnlich Fortexistirenden, sondern der fortexistirenden Seele, die sich abgetrennt hat vom Leibe, dem Sinnlichen, Vergänglichen. Das Todtenreich ist das Reich, wo das natürliche Seyn überwunden ist, das Reich der Vorstellung, wo eben das erhalten ist, was nicht natürliche Existenz hat.

Typhon, das Böse ist überwunden, ebenso der Schmerz, und Osiris ist der Richter nach Recht und Gerechtigkeit: das Böse ist überwunden, verurtheilt; damit tritt erst das Richten ein, und daß es das Entscheidende ist, d. h. daß das Gute die Gewalt hat, sich geltend zu machen, und das Richtige, das Böse zu vernichten.

Wenn wir sagen: Osiris ist ein Herrscher der Todten, so

sind die Todten eben diese, die nicht im Sinnlichen, Natürlichen gesetzt sind, sondern dauern für sich über dem Sinnlichen, Natürlichen. Hiermit steht in Verbindung, daß das einzelne Subject gewußt wird als Dauerndes, entnommen dem Vergänglichen, für sich fest, unterschieden vom Sinnlichen ist.

Es ist ein höchst wichtiges Wort, das Herodot sagt von der Unsterblichkeit, daß die Aegypter zuerst gesagt, die Seele des Menschen sey unsterblich. In Indien, China ist dieses Fortleben, dieses Metamorphosiren, aber dieses, wie die Fortdauer des Individuums, die Unsterblichkeit der Indier ist selbst nur etwas Untergeordnetes, Unwesentliches: das Höchste ist nicht eine affirmative Fortdauer, sondern Nirwana, die Fortdauer im Zustand des Vernichtens des Affirmativen, oder nur ein Affirmativscheinendes, identisch mit Brahm zu seyn.

Diese Identität, Vereinigung mit Brahm ist zugleich das Zerfließen in diese zwar affirmativ scheinende, doch durchaus in sich bestimmungslose, ununterschiedene Einheit. Hier aber ist consequenter Weise dieß: das Höchste des Bewußtseyns ist die Subjectivität als solche; diese ist Totalität, vermag selbständig in sich zu seyn, es ist die Vorstellung der wahrhaften Selbständigkeit.

Selbständig ist, was nicht im Gegensatz ist, diesen Gegensatz vielmehr überwindet, nicht ein Endliches sich gegenüber behält, sondern diese Gegensätze in ihm selbst hat, aber zugleich in sich selbst überwunden. Diese Bestimmung der Subjectivität, die objectiv ist, dem Objectiven, dem Gott zukommt, ist auch die Bestimmung des subjectiven Bewußtseyns: dieses weiß sich als Subject, als Totalität, wahrhafte Selbständigkeit, damit als unsterblich. Die höhere Bestimmung des Menschen ist damit dem Bewußtseyn aufgegangen.

So ist das eine höchst wichtige Bestimmung, diese Negation der Negation, daß der Tod getödtet, das böse Princip überwunden wird. Bei den Parsen wird es nicht überwunden,

sondern das Gute, Ormuzd, steht dem Bösen, dem Ahriman gegenüber und ist noch nicht zu dieser Reflexion gekommen, hier erst ist das Ueberwundenseyn des bösen Princips gesetzt.

Hiemit tritt dann die bereits angegebene Bestimmung ein, die wir bereits erkannt haben, daß dieser Wiedergeborene dann zugleich als abgeschieden vorgestellt ist, er ist Herrscher im Reich des Amenthes, wie Herrscher der Lebendigen, so auch Richter der Todten nach Recht und Gerechtigkeit. Hier tritt erst Recht und Sittlichkeit ein, in der Bestimmung der subjectiven Freiheit, dagegen fehlt beides in dem Gott der Substantialität, so ist denn hier eine Strafe und der Werth des Menschen tritt hervor, der nach der Sittlichkeit, dem Recht sich bestimmt.

Um dieses Allgemeine spielt nun eine unendliche Menge von Vorstellungen, Göttern her. Osiris ist nur eine dieser Vorstellungen und sogar nach Herodot eine der späteren, aber vornemlich im Reiche des Amenthes, als Herrscher der Todten, als Serapis, hat er sich über alle anderen Götter erhoben als das, worin man das höchste Interesse findet.

Herodot giebt, nach den Aussagen der Priester eine Reihefolge der ägyptischen Götter, und darunter findet sich Osiris unter den späteren: aber die Fortbildung des religiösen Bewußtseyns findet auch innerhalb einer Religion selbst statt; so schon haben wir in der indischen Religion gesehen, daß der Cultus des Vischnu und Siva später ist. In den heiligen Büchern der Parsen ist Mithra unter den anderen Amschadspan aufgeführt und steht mit diesen auf gleicher Stufe: schon bei Herodot aber wird Mithra hervorgehoben und zur Zeit der Römer, als alle Religionen nach Rom gebracht wurden, ist der Mithradienst eine der Hauptreligionen, während der Dienst des Ormuzd nicht diese Bedeutung erhielt.

So soll auch bei den Aegyptern Osiris eine spätere Gottheit seyn; bekanntlich ist zur Zeit der Römer der Serapis, eine besondere Gestaltung des Osiris, die Hauptgottheit der

Aegypter, dennoch ist er immer, wenn er auch später dem Geist aufgegangen ist, die Gottheit, in welcher sich die Totalität des Bewußtseyns aufgeschlossen hat.

Der Gegensatz der ägyptischen Anschauung tritt dann auch aus seiner Tiefe heraus und wird ein oberflächlicher. Typhon ist das physikalisch Böse und Osiris das belebende Princip: jenem fällt die unfruchtbare Wüste zu und er wird als Gluthwind, sengende Sonnenhitze vorgestellt. Ein anderer Gegensatz ist der natürliche von Osiris und Isis, der Sonne und der Erde, welche als Princip der Zeugung überhaupt angesehen wird; so stirbt auch Osiris, von Typhon überwunden, und Isis sucht überall seine Gebeine: der Gott stirbt, das ist wieder diese Negation. Die Gebeine des Osiris werden dann begraben, er selbst aber ist nun Herrscher des Todtenreiches geworden. Dieß ist der Verlauf der lebendigen Natur, ein nothwendiger Kreislauf in sich zurück: derselbe Kreislauf kommt auch der Natur des Geistes zu; den Ausdruck desselben stellt das Schicksal des Osiris dar. Das Eine bedeutet hier wiederum das Andere.

An den Osiris schließen sich die anderen Gottheiten an; er ist aber ihr Vereinigungspunkt und sie sind nur einzelne Momente der Totalität, die er vorstellt. So ist Ammun das Moment der Sonne, welche Bestimmung auch dem Osiris angehört. Außerdem giebt es noch eine Menge Gottheiten, die man calendarische genannt hat, weil sie sich auf die natürlichen Revolutionen des Jahres beziehen; einzelne Abschnitte des Jahres, wie das Frühlings-Aequinoctium, der junge Sommer und dergleichen sind in den calendarischen Gottheiten herausgehoben und personificirt.

Osiris bedeutet aber Geistiges, nicht nur Natürliches; er ist Gesetzgeber, er hat die Ehe eingesetzt, den Ackerbau und die Künste gelehrt; es finden sich in diesen Vorstellungen geschichtliche Anspielungen auf alte Könige: Osiris enthält somit

auch geschichtliche Züge. So scheinen auch die Incarnationen des Vischnu, die Eroberung von Ceylon auf die Geschichte Indiens hinzuweisen.

Wie Mithra, die Bestimmung, die in ihm liegt, als die interessanteste ist herausgehoben worden, und die parsische Religion ist der Mithradienst geworden, so ist hier Osiris, aber nicht in der unmittelbaren, sondern in der geistigen, intellectuellen Welt der Mittelpunkt geworden.

In dem Gesagten liegt, daß die Subjectivität hier zunächst in der Form der Vorstellung ist, wir haben es mit einem Subject, Geistigen zu thun, das auf menschliche Weise vorgestellt wird, aber es ist nicht ein unmittelbarer Mensch, seine Existenz nicht gesetzt in der Unmittelbarkeit des menschlichen Denkens, sondern in dem des Vorstellens.

Es ist ein Inhalt, der Momente, Bewegung in sich hat, wodurch er Subjectivität ist, aber auch in der Form, im Boden der Geistigkeit, über das Natürliche erhaben. So ist die Idee in diesem Boden der Vorstellung gesetzt, aber es ist daran dieser Mangel, daß es nur die Vorstellung der Subjectivität ist, der Subjectivität in ihrer abstracten Grundlage.

Es ist ist noch nicht die Tiefe des allgemeinen Gegensatzes darin, die Subjectivität noch nicht in ihrer absoluten Allgemeinheit und Geistigkeit gefaßt. So ist es oberflächliche, äußerliche Allgemeinheit.

Der Inhalt, der in der Vorstellung ist, ist nicht an die Zeit gebunden, er ist auf den Boden der Allgemeinheit gesetzt; daß Etwas in dieser Zeit ist, an diesem Raum, diese sinnliche Einzelnheit ist weggestreift. Alles hat durch die Vorstellung, indem es auf geistigem Boden ist, Allgemeinheit, wenn auch nur weniges Sinnliche abgestreift ist, wie bei der Vorstellung eines Hauses. Die Allgemeinheit ist so nur die äußerliche Allgemeinheit, Gemeinschaftlichkeit.

Daß nun die äußerliche Allgemeinheit hier noch das Herr-

schende ist, das hängt damit zusammen, daß die Grundlage, diese Vorstellung der Allgemeinheit noch nicht absolut in sich vertieft, noch nicht in sich erfüllte Grundlage ist, die Alles absorbirt, wodurch die natürlichen Dinge ideell gesetzt werden.

Insofern diese Subjectivität das Wesen ist, ist sie die allgemeine Grundlage, und die Geschichte, die das Subject ist, wird zugleich gewußt als Bewegung, Leben, Geschichte aller Dinge, der unmittelbaren Welt. So haben wir diesen Unterschied, daß diese allgemeine Subjectivität Grundlage ist auch für das Natürliche, das innere Allgemeine, das, was die Substanz des Natürlichen ist.

Da haben wir also zwei, das Natürliche und die innere Substanz, darin haben wir die Bestimmung des Symbolischen. Dem natürlichen Seyn wird zugeschrieben eine andere Grundlage, das unmittelbare Sinnliche erhält eine andere Substanz: es ist nicht mehr es selbst unmittelbar, sondern stellt vor etwas Anderes, das seine Substanz ist — seine Bedeutung.

Die Geschichte des Osiris ist in diesem abstracten Zusammenhange nun die innere, wesentliche Geschichte auch des Natürlichen, der Natur Aegyptens. Zu dieser gehört die Sonne, der Sonnenlauf, Nil, das Befruchtende, Verändernde. Die Geschichte des Osiris ist also Geschichte der Sonne: diese geht bis zu ihrem Culminationspunkt, dann geht sie zurück, ihre Strahlen, ihre Kraft werden matt, aber danach fängt sie an, sich wieder zu erheben, sie wird wiedergeboren.

Osiris bedeutet so die Sonne und die Sonne Osiris, die Sonne wird so aufgefaßt als dieser Kreislauf, das Jahr wird als das Eine Subject betrachtet, das an ihm selbst diese verschiedenen Zustände durchläuft. Im Osiris wird das Natürliche gefaßt, daß es Symbol desselben ist.

So ist Osiris der Nil, der wächst, Alles befruchtet, überschwemmt, und durch die Hitze — da spielt das böse Princip herein — klein, ohnmächtig wird, dann wieder zur Stärke

kommt. Das Jahr, die Sonne, der Nil wird als dieser in sich zurückgehende Kreislauf gefaßt.

Die besonderen Seiten an einem solchen Lauf werden momentan für sich als selbständig als eine Menge von Göttern vorgestellt, die einzelne Seiten, Momente dieses Kreislaufs bezeichnen. Sagt man nun: der Nil sey das Innere, die Bedeutung des Osiris sey die Sonne, der Nil, andere Götter seyen calendarische Gottheiten, so hat dieß seine Richtigkeit. Das Eine ist das Innere, das Andere das Darstellende, das Zeichen, das Bedeutende, wodurch sich dieß Innere äußerlich kund giebt. Aber der Lauf des Nils ist zugleich allgemeine Geschichte und man kann gegenseitig das Eine als das Innere und das Andere als Form der Darstellung, des Auffassens annehmen. Was in der That das Innere ist, ist Osiris, das Subject, dieser in sich zurückkehrende Kreislauf.

Das Symbol ist in dieser Weise das Herrschende: ein Inneres für sich, das äußerliche Weise des Daseyns hat; — — Beides ist unterschieden von einander. Es ist das Innere, das Subject, was hier frei, selbständig geworden, daß das Innere die Substanz sey vom Aeußerlichen, nicht im Widerspruch sey mit dem Aeußerlichen, nicht ein Dualismus — die Bedeutung, Vorstellung für sich gegen die sinnliche Weise des Daseyns, in dem sie den Mittelpunkt ausmacht.

Daß die Subjectivität in dieser Bestimmtheit als Mittelpunkt vorgestellt ist — damit hängt zusammen der Trieb, die Vorstellung zur Anschaubarkeit zu bringen. Die Vorstellung als solche muß sich aussprechen, und es ist der Mensch, der diese Bedeutung aus sich zur Anschaubarkeit produciren muß. Das Unmittelbare ist verschwunden, wenn es zur Anschauung, zur Weise der Unmittelbarkeit gebracht werden soll — und die Vorstellung hat das Bedürfniß, sich auf diese Weise zu vervollständigen; wenn sich die Vorstellung integrirt, so muß diese Unmittelbarkeit ein Vermitteltes, Product des Menschen seyn.

Früher hatten wir die Anschaubarkeit, Unmittelbarkeit selbst auf eine natürliche, unvermittelte Weise, daß Brahm im Denken, in dieser Versenkung des Menschen in sich seine Existenz, die Weise seiner Unmittelbarkeit hat, oder das Gute ist das Licht, also in der Form der Unmittelbarkeit, die auf unmittelbare Weise ist.

Indem hier nun aber von der Vorstellung ausgegangen wird, so muß diese sich zur Anschauung, Unmittelbarkeit bringen, aber es ist eine vermittelte, weil sie die von dem Menschen gesetzte Unmittelbarkeit ist. Es ist das Innere, was zur Unmittelbarkeit gebracht werden soll: der Nil, der Jahreslauf sind unmittelbare Existenzen, aber sie sind nur Symbol des Innern. Ihre natürliche Geschichte ist in der Vorstellung zusammengefaßt, dieses Zusammengefaßtseyn, dieser Verlauf als Ein Subject, und das Subject selbst ist in sich diese zurückkehrende Bewegung. Dieser Kreislauf ist das Subject, was Vorstellung ist und was als Subject soll anschaubar gemacht werden.

c. Der Cultus.

Der eben beschriebene Trieb kann im Allgemeinen als der Cultus der Aegypter angesehen werden, dieser unendliche Trieb zu arbeiten, darzustellen, was noch erst innerlich, in der Vorstellung enthalten ist und deswegen sich noch nicht klar geworden. Die Aegypter haben Jahrtausende fortgearbeitet, ihren Boden sich zunächst zurecht gemacht, aber die Arbeit in religiöser Beziehung ist das Staunenswertheste, was je hervorgebracht worden, sowohl über als unter der Erde — Kunstwerke, die nur noch in dürftigen Ruinen vorhanden sind, die aber Alle wegen ihrer Schönheit und der Mühe der Ausarbeitung angestaunt haben.

Das ist das Geschäft, die That dieses Volkes gewesen, diese Werke hervorzubringen, es ist kein Stillstand in diesem Hervorbringen gewesen — der Geist als arbeitend, seine Vorstellung sich anschaubar zu machen, zur Klarheit, zum Bewußt-

seyn zu bringen, was er innerlich ist. Diese rastlose Arbeitsamkeit eines ganzen Volkes ist begründet unmittelbar in der Bestimmtheit, welche der Gott in dieser Religion hat.

Zunächst können wir uns dessen erinnern, wie im Osiris auch geistige Momente verehrt sind, wie Recht, Sittlichkeit, Einsetzung der Ehe, die Kunst u. s. w. Besonders aber ist Osiris Herr des Todtenreiches, Todtenrichter. Man findet eine unzählige Menge von Abbildungen, wo Osiris als Richter dargestellt wird und vor ihm ein Schreiber, der ihm die Handlungen der vorgeführten Seele aufzählt. Dieses Todtenreich, das Reich des Amenthes, macht einen Hauptpunkt in den religiösen Vorstellungen der Aegypter aus. Wie Osiris, das Belebende, dem Typhon, dem vernichtenden Princip gegenüber war, und die Sonne der Erde, so tritt nun hier der Gegensatz des Lebendigen und des Todten herein. Das Todtenreich ist eine so feste Vorstellung als das Reich des Lebendigen. Das Todtenreich schließt sich auf, wenn das natürliche Seyn überwunden ist, es beharrt daselbst das, was nicht mehr natürliche Existenz hat.

Die ungeheuren Werke der Aegypter, die uns noch übrig geblieben, sind fast nur solche, die für die Todten bestimmt waren. Das berühmte Labyrinth hatte so viel Gemächer über der Erde als unter der Erde. Die Paläste der Könige und der Priester sind in Schutthaufen verwandelt: die Gräber derselben haben der Zeit Trotz geboten. Tiefe, mehrere Stunden lang sich hindehnende Grotten findet man für die Mumien in Felsen gehauen, und alle Wände derselben sind mit Hieroglyphen bedeckt. Die größte Bewunderung erregen aber besonders die Pyramiden, Tempel für die Todten, nicht sowohl zu ihrem Andenken, als um ihnen zum Begräbnisse und zum Gehäuse zu dienen. Herodot sagt: die Aegypter seyen die ersten gewesen welche gelehrt haben, daß die Seelen unsterblich seyen. Man kann sich verwundern, daß, obschon die Aegypter an die

Unsterblichkeit der Seele geglaubt haben, sie dennoch so große Sorgfalt auf ihre Todten verwendeten: man könnte glauben, daß der Mensch, wenn er die Seele für unsterblich halte, seine Körperlichkeit nicht mehr besonders achte: allein es sind gerade die Völker, welche nicht an eine Unsterblichkeit glauben, die den Körper gering achten nach seinem Tode und für die Aufbewahrung desselben nicht sorgen. Die Ehre, welche dem Todten erwiesen wird, ist durchaus abhängig von der Vorstellung der Unsterblichkeit. Wenn der Körper in die Gewalt der Naturmacht fällt, die nicht mehr von der Seele gebändigt wird, so will der Mensch doch wenigstens nicht, daß die Natur als solche es ist, die ihre Macht und physikalische Nothwendigkeit auf den entseelten Körper, dieß edle Gefäß der Seele, ausübe, sondern daß der Mensch dieß mehr oder weniger vollbringe; sie suchen ihn daher dagegen zu schützen, oder geben ihn selbst, gleichsam mit ihrem freien Willen, der Erde wieder oder vernichten ihn durch's Feuer. In der ägyptischen Weise, die Todten zu ehren und den Körper aufzubewahren, ist nicht zu verkennen, daß man den Menschen erhoben wußte über die Naturmacht, seinen Körper daher vor dieser Macht zu erhalten suchte, um auch ihn darüber zu erheben. Das Verfahren der Völker gegen die Todten hängt durchaus mit dem religiösen Princip zusammen, und die verschiedenen Gebräuche, die beim Begräbnisse üblich sind, sind nicht ohne bedeutungsvolle Beziehungen. —

Sodann, um den eigenthümlichen Standpunkt der Kunst auf dieser Stufe zu fassen, haben wir uns daran zu erinnern, daß die Subjectivität hier wohl hervorgeht, aber nur erst ihrer Grundlage nach und daß ihre Vorstellung noch in die der Substantialität übergeht. Die wesentlichen Unterschiede haben sich demnach noch nicht vermittelt und geistig durchdrungen, sie sind vielmehr noch vermischt. Es können mehrere merkwürdige Züge aufgeführt werden, die diese Vermischung und Verbindung des Gegenwärtigen und des Lebendigen mit der Idee

des Göttlichen erläutern, so daß entweder das Göttliche zu einem Gegenwärtigen gemacht wird, oder auf der andern Seite menschliche, ja selbst thierische Gestalten heraufgehoben werden zum göttlichen und geistigen Moment. Herodot führt den ägyptischen Mythus an, die Aegypter seyen von einer Reihe von Königen, welche Götter gewesen, beherrscht worden. Hierin ist schon die Vermischung, daß der Gott als König und der König wiederum als Gott gewußt wird. Ferner sehen wir in unzählig vielen Kunstdarstellungen, welche die Einweihungen von Königen vorstellen, daß der Gott als der weihende erscheint und der König als der Sohn dieses Gottes; der König selbst findet sich denn auch als Ammun vorgestellt. Es wird von Alexander dem Großen erzählt, daß ihn das Orakel des Jupiter Ammon für den Sohn dieses Gottes erklärt habe: es ist dieß ganz dem ägyptischen Charakter gemäß; von ihren Königen sagten die Aegypter dasselbe. Die Priester gelten auch ein Mal als Priester des Gottes, dann aber auch als Gott selbst. Noch aus den späteren Zeiten der Ptolomäer haben wir viele Denkmäler und Inschriften, wo der König Ptolomäus immer nur der Sohn des Gottes oder Gott selbst heißt: ebenso die römischen Kaiser.

Auffallend zwar, aber bei der Vermischung der Vorstellung der Substantialität mit der der Subjectivität nicht mehr unerklärlich ist der Thierdienst, der von den Aegyptern mit der größten Härte ausgeübt wurde. Die verschiedenen Districte Aegyptens haben besondere Thiere verehrt, als Katzen, Hunde, Affen u. s. w., und darum sogar Kriege mit einander geführt. Das Leben solches Thieres war durchaus geheiligt, und der Todtschlag desselben wurde hart gerügt. Ferner räumte man diesen Thieren Wohnungen und Besitzungen ein und sammelte ihnen Vorräthe: ja! es geschah sogar, daß man in einer Hungersnoth lieber die Menschen sterben ließ, als daß man jene Vorräthe angegriffen hätte. Am meisten wurde der Apis verehrt, denn man glaubte, daß dieser Stier die Seele des Osiris

repräsentire. In den Särgen einiger Pyramiden hat man Apisknochen aufbewahrt gefunden. Alle Formen und Gestaltungen dieser Religion haben sich im Thierdienst vermengt. Gewiß gehört dieser Dienst zum Widrigsten und Gehässigsten. Aber schon oben bei der Religion der Indier haben wir gezeigt, wie der Mensch dazu kommen könne, ein Thier zu verehren: wenn Gott nicht als Geist, sondern als die Macht überhaupt gewußt wird, so ist solche Macht bewußtloses Wirken, etwa das allgemeine Leben: solche bewußtlose Macht tritt dann heraus in eine Gestaltung, zunächst in die Thiergestaltung: das Thier ist selbst ein Bewußtloses, führt ein dumpfes Stillleben in sich, gegenüber der menschlichen Willkür, so daß es scheinen kann, als habe es diese bewußtlose Macht, die im Ganzen wirkt, in sich. — Besonders eigenthümlich und charakteristisch ist aber die Gestaltung, daß die Priester oder Schreiber in den plastischen Darstellungen und Malereien häufig mit Thiermasken erscheinen, ebenso die Einbalsamirer der Mumien: dieses Gedoppelte einer äußerlichen Maske, welche unter sich eine andere Gestalt verbirgt, giebt zu erkennen, daß das Bewußtseyn nicht bloß in die dumpfe, thierische Lebendigkeit versenkt ist, sondern auch sich getrennt davon weiß und darin eine weitere Bedeutung erkennt. —

Auch im politischen Zustande Aegyptens findet sich das Ringen des Geistes, der aus der Unmittelbarkeit sich herauszuarbeiten sucht; so spricht die Geschichte oft von Kämpfen der Könige mit der Priesterkaste, und Herodot erwähnt deren auch von den frühesten Zeiten; der König Cheops habe die Tempel der Priester schließen lassen, andere Könige haben die Priesterkaste gänzlich unterworfen und ausgeschlossen. Dieser Gegensatz ist nicht mehr orientalisch, wir sehen hier den menschlich freien Willen sich empören gegen die Religion. Dieses Heraustreten aus der Abhängigkeit ist ein Zug, der wesentlich mit in Anschlag zu bringen ist. —

Besonders aber ist dieses Ringen und Hervorgehen des Geistes aus der Natürlichkeit in naiven und sehr anschaulichen Darstellungen in den Kunstgestalten ausgedrückt. Es braucht z. B. nur an das Bild der Sphinx erinnert zu werden. An den ägyptischen Kunstwerken ist überhaupt Alles symbolisch, die Bedeutsamkeit geht darin bis ins Kleinste; selbst die Anzahl der Säulen und der Stufen ist nicht nach der äußerlichen Zweckmäßigkeit berechnet, sondern sie bedeutet entweder die Monate oder die Fuße, die der Nil steigen muß, um das Land zu überschwemmen u. dgl. Der Geist des ägyptischen Volkes ist überhaupt ein Räthsel. In griechischen Kunstwerken ist Alles klar, Alles heraus; in den ägyptischen wird überall eine Aufgabe gemacht, es ist ein Aeußerliches, wodurch hingedeutet wird auf etwas, das noch nicht ausgesprochen ist.

Wenn aber auch der Geist auf diesem Standpunkt noch in der Gährung begriffen und noch in der Unklarheit befangen ist, wenn auch die wesentlichen Momente des religiösen Bewußtseyns theils mit einander vermischt, theils in dieser Vermischung oder vielmehr um dieser Vermischung willen mit einander in Kampf liegen: so ist es doch immer die freie Subjectivität, die hier hervorgeht, und so ist auch hier der eigenthümliche Ort, wo die Kunst, näher die schöne Kunst in der Religion hervortreten muß und nothwendig ist. Die Kunst ist zwar auch Nachahmung, aber nicht allein, sie kann jedoch dabei stehen bleiben; dann ist sie aber weder schöne Kunst, noch ein Bedürfniß der Religion. Nur als schöne Kunst ist sie dem Begriff Gottes angehörig. Die wahrhafte Kunst ist religiöse Kunst, aber diese ist nicht Bedürfniß, wenn der Gott noch eine Naturgestalt hat, z. B. der Sonne, des Flusses, sie ist auch nicht Bedürfniß, insofern die Realität und Anschaubarkeit des Gottes die Gestalt eines Menschen oder eines Thieres hat, auch nicht, wenn die Weise der Manifestation das Licht ist; sie fängt an, wenn die präsente menschliche Gestalt

zwar weggefallen ist, wie bei Buddha, aber in der Einbildung noch existirt, also bei der Einbildung der göttlichen Gestalt, z. B. in Bildern von Buddha, aber hier zugleich auch noch in den Lehrern, seinen Nachfolgern. Die menschliche Gestalt ist, nach der Seite, daß sie Erscheinung der Subjectivität ist, erst dann nothwendig, wenn Gott als Subject bestimmt ist. Das Bedürfniß ist dann, wenn das Moment der Natürlichkeit, der Unmittelbarkeit überwunden ist, im Begriff subjectiver Selbstbestimmung oder im Begriff der Freiheit, d. h. auf dem Standpunkt, worauf wir uns befinden. Indem die Weise des Daseyns durch das Innere selbst bestimmt ist, reicht die natürliche Gestalt nicht mehr zu, auch nicht die Nachahmung derselben. Alle Völker, ausgenommen die Juden und Muhamedaner, haben Götzenbilder, aber diese gehören nicht zur schönen Kunst, sondern sind nur Personification der Vorstellung, Zeichen der bloß vorgestellten eingebildeten Subjectivität, wo diese noch nicht als immanente Bestimmung des Wesens selbst ist. Die Vorstellung hat in der Religion eine äußerliche Form und es ist wesentlich davon zu unterscheiden, was gewußt wird, als dem Wesen Gottes angehörig. Gott ist in der indischen Religion Mensch geworden; die Totalität ist es, worin der Geist immer vorhanden; aber ob die Momente angesehen werden als gehörig dem Wesen oder nicht, das ist der Unterschied.

Es ist also Bedürfniß, Gott durch die schöne Kunst darzustellen, wenn das Moment der Natürlichkeit überwunden ist, wenn er als freie Subjectivität ist, und seine Manifestation, seine Erscheinung in seinem Daseyn durch den Geist von innen bestimmt ist, den Charakter geistiger Production zeigt. Erst, wenn Gott selbst die Bestimmung hat, die Unterschiede, unter denen er erscheint, aus seiner eignen Innerlichkeit zu setzen, erst dann tritt die Kunst für die Gestalt des Gottes als nothwendig ein.

In Ansehung des Hervortretens der Kunst sind besonders zwei Momente zu bemerken: 1) daß Gott in der Kunst vorgestellt wird als ein sinnlich Anschaubares; 2) daß der Gott als Kunstwerk ein durch Menschenhände Producirtes ist. — Unsrer Vorstellung nach sind beides Weisen, die der Idee Gottes nicht entsprechen, sofern nämlich dieses die einzige Weise seyn sollte; denn wohl ist uns bekannt, daß Gott auch, aber nur als verschwindendes Moment, Anschaubarkeit gehabt hat. Die Kunst ist auch nicht die letzte Weise unseres Cultus. Aber für die Stufe der noch nicht begeistigten Subjectivität, die also selbst noch unmittelbar ist, ist das unmittelbar anschaubare Daseyn angemessen und nothwendig. Hier ist dieß das Ganze der Weise der Manifestation, wie Gott für das Selbstbewußtseyn ist.

Es tritt also hier die Kunst hervor, und damit hängt zusammen, daß Gott als geistige Subjectivität gefaßt ist; die Natur des Geistes ist, sich selbst zu produciren, so daß die Weise des Daseyns eine von dem Subject hervorgebrachte ist, eine Entäußerung, die durch sich selbst gesetzt ist. Daß es sich setzt, sich manifestirt, sich bestimmt, daß die Weise des Daseyns eine vom Geist gesetzte ist, das ist in der Kunst vorhanden.

Das sinnliche Daseyn, in welchem der Gott angeschaut wird, ist seinem Begriff entsprechend, ist nicht Zeichen, sondern drückt in jedem Punkt das aus, von innen heraus producirt zu seyn, dem Gedanken, dem innern Begriff zu entsprechen; der wesentliche Mangel ist nun aber dabei, daß es noch sinnlich anschaubare Weise ist, daß diese Weise, in welcher das Subject sich setzt, sinnlich ist. Dieser Mangel kommt daher, daß es noch die erste Subjectivität ist, der erste freie Geist, sein Bestimmen ist sein erstes Bestimmen, und so ist in der Freiheit noch natürliche unmittelbare erste Bestimmung, d. h. das Moment der Natürlichkeit, der Sinnlichkeit.

Das Andere ist nun, daß das Kunstwerk von Menschen

producirt ist. Dieß ist ebenso unsrer Idee von Gott nicht angemessen. Nämlich die unendliche, wahrhaft geistige, die für sich als solche seyende Subjectivität producirt sich selbst, setzt sich als Anderes, als ihre Gestalt und sie ist erst als durch sich gesetzt und producirt frei. Aber diese ihre Gestaltung, die zunächst noch als das Ich=Ich in sich reflectirt ist, muß auch ausdrücklich die Bestimmung von Unterschiedenheit haben, so daß diese nur bestimmt ist durch Subjectivität oder daß sie nur erscheint an diesem zuerst noch Aeußerlichen. Zu dieser ersten Freiheit kommt hinzu, daß die durch das Subject producirte Gestaltung zurückgenommen wird in die Subjectivität. Das Erste ist so die Erschaffung der Welt, das Zweite die Versöhnung, daß sie sich an ihm selbst versöhnt mit dem wahrhaften Ersten. Bei der Subjectivität hingegen, die wir auf dieser Stufe haben, ist diese Rückkehr noch nicht vorhanden, wie sie noch die an sich seyende ist, fällt ihr Subjectseyn außer ihr in das für Anderesseyn. Die Idee ist noch nicht da; denn zu ihr gehört, daß das Andere an ihm selbst sich reflectirt zur ersten Einheit. Dieser zweite Theil des Processes, der zur göttlichen Idee gehört, ist hier noch nicht gesetzt. Wenn wir die Bestimmung als Zweck betrachten, so ist als Zweck das erste Thun der Subjectivität noch ein beschränkter Zweck, dieses Volk, dieser besondere Zweck, und daß er allgemein werde, wahrhaft absoluter Zweck werde, dazu gehört die Rückkehr, ebenso daß die Natürlichkeit in Ansehung der Gestalt aufgehoben werde. So ist erst die Idee, wenn dieser zweite Theil des Processes hinzu kommt, der die Natürlichkeit, die Beschränktheit des Zweckes aufhebt, dadurch wird er erst allgemeiner Zweck. Hier ist der Geist nach seiner Manifestation erst der halbe Weg des Geistes, er ist noch einseitiger, endlicher Geist, d. h. subjectiver Geist, subjectives Selbstbewußtseyn, d. h. die Gestalt des Gottes, die Weise seines Seyns für Anderes, das Kunstwerk ist nur ein vollbrachtes, gesetztes

von dem einseitigen Geist, von dem subjectiven Geist, deshalb muß das Kunstwerk von Menschen gefertigt werden; dieß ist die Nothwendigkeit, warum die Manifestation der Götter durch die Kunst eine von Menschen gemachte ist. In der Religion des absoluten Geistes ist die Gestalt Gottes nicht vom menschlichen Geist gemacht. Gott selbst ist der wahrhaften Idee nach, als an und für sich seyendes Selbstbewußtseyn, Geist, producirt sich selbst, stellt sich dar als Seyn für Anderes, er ist durch sich selbst der Sohn, in der Gestaltung als Sohn ist dann der andere Theil des Processes vorhanden, daß Gott den Sohn liebt, sich identisch mit ihm setzt, aber auch unterschieden. Die Gestaltung erscheint in der Seite des Daseyns als Totalität für sich, aber als eine, die in der Liebe beibehalten ist; dieß erst ist der Geist an und für sich. Das Selbstbewußtseyn des Sohnes von sich ist zugleich sein Wissen vom Vater; im Vater hat der Sohn Wissen seiner von sich. Auf unsrer Stufe hingegen ist das Daseyn des Gottes, als Gottes, nicht ein Daseyn durch ihn, sondern durch Anderes. Hier ist der Geist noch auf halbem Wege stehen geblieben. Dieser Mangel der Kunst, daß der Gott von Menschen gemacht ist, wird auch gewußt in den Religionen, wo dieß die höchste Manifestation ist, und es wird gesucht, ihm abzuhelfen, aber nicht objectiv, sondern auf subjective Weise: die Götterbilder müssen geweihet werden, von den Negern bis zu den Griechen werden sie geweihet, d. h. der göttliche Geist wird in sie hineinbeschworen. Dieß kommt aus dem Bewußtseyn, dem Gefühl des Mangels; das Mittel ihm abzuhelfen ist aber eine Weise, die nicht in den Gegenständen selbst enthalten ist, sondern von außen an sie kommt. Selbst bei den Katholiken findet solche Weihe statt; z. B. der Bilder, Reliquien u. s. w.

Dieß ist die Nothwendigkeit, daß hier die Kunst hervorgeht, und die aufgezeigten Momente sind die, woraus dieß, daß der Gott als Kunstwerk ist, resultirt. Hier ist aber die

Kunst noch nicht frei und rein, ist noch im Uebergange erst zur schönen Kunst; sie tritt in dieser Verkehrung noch so auf, daß eben so gut gelten auch Gestaltungen für das Selbstbewußtseyn, die der unmittelbaren Natur angehören, die nicht durch den Geist erzeugt sind, Sonne, Thiere rc. Es ist mehr die Kunstgestalt, die aus dem Thiere hervorbricht, die Gestalt der Sphinx, eine Vermischung von Kunstgestalt und Thiergestalt. Ein Menschenantlitz blickt uns hier aus einem Thierleibe an; die Subjectivität ist sich noch nicht selbst klar. Die Kunstgestalt ist daher noch nicht rein schön, sondern mehr oder weniger Nachahmung und Verzerrung. Das Allgemeine in dieser Sphäre ist das Vermischen der Subjectivität und der Substantialität.

Die Arbeitsamkeit dieses ganzen Volkes ist noch nicht an und für sich reine schöne Kunst gewesen, aber der Drang zur schönen Kunst. Die schöne Kunst enthält diese Bestimmung: der Geist muß in sich frei geworden seyn, frei von der Begierde, von der Natürlichkeit überhaupt, vom Unterjochtseyn durch die innere und äußere Natur, muß das Bedürfniß haben, sich zu wissen als frei, so als Gegenstand seines Bewußtseyns zu seyn.

Insofern der Geist noch nicht angekommen ist auf der Stufe, sich frei zu denken, muß er sich frei anschauen, sich als freien Geist in der Anschauung vor sich haben. Daß er so zum Gegenstand werde für die Anschauung in Weise der Unmittelbarkeit, welche Product ist, darin liegt, daß dieß sein Daseyn, seine Unmittelbarkeit ganz durch den Geist bestimmt ist, durchaus den Charakter hat, daß hier dargestellt ist ein freier Geist.

Dieses aber nennen wir eben das Schöne, wo alle Aeußerlichkeit durchaus charakteristisch bedeutsam ist, vom Innern als Freiem bestimmt. Es ist ein natürliches Material, so, daß die Züge darin nur Zeugen sind des in sich freien Geistes. Das natürliche Moment muß überhaupt überwunden seyn, daß es nur diene zur Aeußerung, Offenbarung des Geistes.

Indem der Inhalt in der ägyptischen Bestimmung diese Subjectivität ist, so ist der Drang hier vorhanden zur schönen Kunst, der vornemlich architektonisch gearbeitet und zugleich überzugehen versucht hat zur Schönheit der Gestalt. Insofern er aber nur Drang gewesen, so ist die Schönheit selbst noch nicht als solche hier hervorgegangen.

Daher nun dieser Kampf der Bedeutung mit dem Material der äußerlichen Gestalt überhaupt: es ist nur der Versuch, das Streben, der äußeren Gestaltung den inneren Geist einzuprägen. Die Pyramide ist ein Krystall für sich, worin ein Todter hauset; im Kunstwerk, das zur Schönheit dringt, wird die innere Seele der Aeußerlichkeit der Gestaltung eingebildet.

Es ist hier nur der Drang, weil die Bedeutung und Darstellung, die Vorstellung und das Daseyn in diesem Unterschied überhaupt gegen einander sind, und dieser Unterschied ist, weil die Subjectivität nur erst die allgemeine, abstracte, noch nicht die concrete, erfüllte Subjectivität ist.

Die ägyptische Religion ist so für uns in den Kunstwerken der Aegypter vorhanden, in dem, was dieselben uns sagen, verbunden mit dem Geschichtlichen, was uns alte Geschichtschreiber aufbehalten haben. — In neueren Zeiten besonders hat man die Ruinen Aegyptens vielfach untersucht und die stumme Sprache der Steingebilde, so wie der räthselhaften Hieroglyphen studiert.

Müssen wir den Vorzug eines Volkes anerkennen, das seinen Geist in Werke der Sprache niedergelegt hat, vor solchem, das der Nachwelt nur stumme Kunstwerke zurückgelassen hat, so müssen wir zugleich bedenken, daß hier, bei den Aegyptern deshalb noch keine schriftlichen Documente vorhanden sind, weil der Geist sich noch nicht abgeklärt hatte, sondern sich im Kampfe abarbeitete und zwar äußerlich, wie es in den Kunstwerken erscheint. Man ist zwar durch lange Studien endlich in der

Entzifferung der Hieroglyphensprache weiter gekommen, aber theils ist man noch nicht ganz zum Ziele gelangt, theils bleiben es immer Hieroglyphen. Bei den Mumien hat man viele Papyrusrollen gefunden, und glaubte daran einen rechten Schatz zu haben und wichtige Aufschlüsse zu erhalten: sie sind aber nichts anderes als eine Art von Archiv, und enthalten meist Kaufbriefe über Grundstücke, oder Gegenstände, die der Verstorbene erworben hat. — Es sind demnach hauptsächlich die vorhandenen Kunstwerke, deren Sprache wir zu entziffern haben und aus denen diese Religion zu erkennen ist.

Betrachten wir nun diese Kunstwerke, so finden wir, daß Alles wunderbar und phantastisch ist, aber immer mit einer bestimmten Bedeutung, wie es nicht der Fall war bei den Indiern. Wir haben so hier die Unmittelbarkeit der Aeußerlichkeit, und die Bedeutung, den Gedanken. Dieß haben wir zusammen in dem ungeheuren Conflict des Innern mit dem Aeußern; es ist ein ungeheurer Trieb des Innern, sich herauszuarbeiten, und das Aeußere stellt uns dieß Ringen des Geistes dar.

Die Gestalt ist noch nicht zur freien, schönen erhoben, noch nicht zur Klarheit vergeistigt, das Sinnliche, Natürliche noch nicht zum Geistigen vollkommen verklärt, so daß es nur Ausdruck des Geistigen, diese Organisation und die Züge dieser Organisation nur Zeichen wären, nur Bedeutung des Geistigen. Es fehlt dem ägyptischen Princip diese Durchsichtigkeit des Natürlichen, des Aeußerlichen der Gestaltung: es bleibt nur die Aufgabe, sich klar zu werden und das geistige Bewußtseyn sucht sich erst als das Innere aus der Natürlichkeit herauszuringen.

Die Hauptdarstellung, welche das Wesen dieses Ringens vollständig anschaulich macht, können wir in dem Bilde der Göttin zu Sais finden, die verschleiert dargestellt war. Es ist darin symbolisirt und in der Ueberschrift ihres Tempels (ich bin, was war, ist und seyn wird, meinen Schleier hat noch kein

Sterblicher gehoben) ausdrücklich ausgesprochen, daß die Natur ein in sich Unterschiedenes sey, nämlich ein Anderes gegen ihre unmittelbar sich darbietende Erscheinung, ein Räthsel; sie habe ein Inneres, Verborgenes.

Aber, heißt es in jener Inschrift weiter, die Frucht meines Leibes ist Helios. Dieses noch verborgene Wesen spricht also die Klarheit, die Sonne, das sich selbst Klarwerden, die geistige Sonne aus als den Sohn, der aus ihr geboren werde. Diese Klarheit ist es, die erreicht ist in der griechischen und jüdischen Religion, dort in der Kunst und in der schönen Menschengestalt, hier im objectiven Gedanken. Das Räthsel ist gelöst; die ägyptische Sphinx ist, nach einem bedeutungsvollen, bewunderungswürdigen Mythus, von einem Griechen getödtet und das Räthsel so gelöst worden: der Inhalt sey der Mensch, der freie, sich wissende Geist.

Druckfehler.

S. 60, Z. 16 v. o. ist nach: „Form der" zu setzen: Allgemeinheit, sodann in der Form der Besonderheit und zuletzt in der Form der.
— 80 — 11 v. o. ist nach: „sich" zu setzen: als sich.
— 107 — 5 v. o. ist nach: „von" zu setzen: selbständigen.
— 136 — 3 v. u. ist nach: „Seele" zu setzen: ; er.
— 207 — 4 v. u. statt „diese" lies: dieser.
— 286 — 7 v. u. streiche: „Bösen".

Gedruckt bei den Gebr. Unger.





